فهرست شد
مدون
مرعشی
فهرست
مرعشی

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب مجموعه .... عربی

مصنف سید مصطفی خراسانی
مولف

خطی مختلف سطری مختلف

چاپی

سال چاپ یا تحریر ۱۲۹۹ .... عدداوراق ۱۱۱ برگ

جزء کتب جنگ و مجامیع .... شماره ....

شمارهٔ عمومی ۹۲۵۵ .... شمارهٔ قبض ....

واقف آستان قدس .... تاریخ وقف دی ۱۳۴۱

طول ۱۷ سانتیمتر عرض ۱۱ سانتیمتر گنجه ....

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

بازبینی شد
۱۳۵۳ خ

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

هو الواقف

این کتاب مستطاب مشتمل است بر شش نسخه اول از آنها

اخبار منتخبه از اصول کافی و غیره در توحید خدا و صفات او که ناتمام است

اخبار منتخبه نیز در علامات مومن و صفات شیعه او نیز ناتمام است

نسخه نهج المسترشدین فی اصول الدین

نسخه کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد

نسخه کتاب الفوائد من بحر العلوم

رسالة فی المعاد ... لملا محمد باقر المجلسی طاب ثراه

از جمله [illegible] مجلد زیاده ترک موقوفه جنابان سیدان عالمان
واخوان معظمان سید العلماء والمجتهدین آقا سید مصطفی الحسینی و آقا سید
محمد ولدان مرحوم [illegible] از فروش [illegible] است تاریخ نسخه
این کتاب [illegible] سید مصطفی [illegible] است [illegible] اصل موعود فرحت
نداد [illegible] بعض از آنها ناتمام [illegible] است [illegible] توفیق شامل [illegible] واقف [illegible]
ترا [illegible] العلماء سید محمد [illegible] در اتمام آنچه ناتمام است از نسخها [illegible]
از هر کس این کتاب [illegible] بعد از قبض معتبر [illegible] بکند [illegible]
که توجه تمام [illegible] از [illegible] و [illegible] بر دارد [illegible] کنند [illegible]
در وقفنامه [illegible] کتاب نوشته است [illegible] بعد [illegible]
علی الذین یبدلونه فی شهر [illegible] ۱۲۷۰

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

اخبار منتخبة في توحيد الله تعالى وصفاته من اصول الكافي وغيره

[illegible]

كما حدثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابراهيم عن يونس بن عبد الرحمن عن
علي بن منصور قال قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق يبلغه عن ابي عبد الله ع اشياء فخرج الى المدينة ليناظره
فلم يصادفه بها وقيل له انه خارج بمكة فخرج الى مكة ونحن مع ابي عبد الله ع فصادفنا ونحن مع ابي عبد الله ع
في الطواف وكان اسمه عبد الملك وكنيته ابو عبد الله فضرب كتفه كتف ابي عبد الله ع فقال له ابو عبد الله ع
ما اسمك فقال اسمي عبد الملك قال فما كنيتك قال كنيتي ابو عبد الله فقال ابو عبد الله ع فمن هذا الملك
الذي انت عبده امن ملوك الارض ام من ملوك السماء واخبرني عن ابنك عبد اله السماء ام عبد اله الارض
قل ما شئت تخصم قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق اما ترد عليه قال فقبح قولي فقال ابو عبد الله ع اذا فرغت
من الطواف فائتنا فلما فرغ ابو عبد الله ع اتاه الزنديق فقعد بين يدي ابي عبد الله ع ونحن مجتمعون عنده فقال ابو عبد الله ع
للزنديق اتعلم ان للارض تحتا وفوقا قال نعم قال فدخلت تحتها قال لا قال فما يدريك ما تحتها قال لا ادري الا
اني اظن ان ليس تحتها شيء فقال ابو عبد الله ع فالظن عجز لما لا تستيقن ثم قال ابو عبد الله ع افصعدت السماء قال
لا قال فتدري ما فيها قال لا قال عجبا لك لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الارض ولم تصعد السماء
ولم تجز هناك فتعرف ما خلفهن وانت جاحد بما فيهن وهل يجحد العاقل ما لا يعرف قال الزنديق ما كلمني بهذا
احد غيرك فقال ابو عبد الله ع فانت من ذلك في شك فلعله هو ولعله ليس هو فقال الزنديق ولعل ذلك
فقال ابو عبد الله ع ايها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم ولا حجة للجاهل يا اخا اهل مصر تفهم عني فانا لا
نشك في الله ابدا اما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان قد اضطرا
ليس لهما مكان الا مكانهما فان كانا يقدران على ان يذهبا فلم يرجعان وان كانا غير مضطرين فلم لا يصير
الليل نهارا والنهار ليلا اضطرا والله يا اخا اهل مصر الى دوامهما والذي اضطرهما احكم منهما واكبر فقال
الزنديق صدقت ثم قال ابو عبد الله ع يا اخا اهل مصر ان الذي تذهبون اليه وتظنون انه الدهر ان كان

الدهر يذهب بهم لم لا يردهم وان كان يردهم لم يذهب بهم القوم مضطرون يا اخا اهل مصر لم السماء مرفوعة
والارض موضوعة لم لا تنحدر السماء على الارض ولم لا تنحدر الارض فوق طباقها ولا يتماسكان ولا يتماسك
من عليها قال الزنديق امسكهما الله ربهما وسيدهما قال فآمن الزنديق على يدي ابي عبد الله ع فقال له حمران
جعلت فداك ان آمنت الزنادقة على يدك فقد آمن الكفار على يدي ابيك فقال المؤمن الذي آمن على
يدي ابي عبد الله ع اجعلني من تلامذتك فقال ابو عبد الله ع يا هشام بن الحكم خذه اليك فعلمه هشام وكان معلم
اهل الشام واهل مصر الايمان وحسنت طهارته حتى رضي بها ابو عبد الله ع * حدثني محمد بن جعفر الاسدي
عن محمد بن اسمعيل البرمكي الرازي عن الحسين بن الحسن بن برد الدينوري عن محمد بن علي عن محمد بن عبد الله الخراساني
خادم الرضا ع قال دخل رجل من الزنادقة على ابي الحسن الرضا ع وعنده جماعة فقال ع ايها الرجل ارأيت ان كان
القول قولكم وليس هو كما تقولون السنا واياكم شرعا سواء لا يضرنا ما صلينا وما صمنا وزكينا واقررنا فسكت
الرجل ثم قال ابو الحسن وان كان القول قولنا وهو قولنا الستم قد هلكتم ونجونا فقال رحمك الله اوجدني كيف
هو واين هو فقال ويلك ان الذي ذهبت اليه غلط هو اين الاين بلا اين وكيف الكيف بلا كيف فلا يعرف
بالكيفوفية ولا بالاينونية ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء فقال الرجل فاذا انه لا شيء اذا لم يدرك بحاسة
من الحواس فقال ابو الحسن ع ويلك لما عجزت حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته ونحن اذا عجزت حواسنا عن
ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء قال الرجل فاخبرني متى كان قال ابو الحسن ع اني لما نظرت الى
جسدي ولم يمكني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه وجر المنفعة اليه علمت ان لهذا
البنيان بانيا فاقررت به مع ما ارى من دوران الفلك بقدرته وانشاء السحاب وتصريف الرياح ومجرى الشمس
والقمر والنجوم وغير ذلك من الآيات المبينات علمت ان لهذا مقدرا ومنشئا * علي بن ابراهيم عن ابيه عن
عباس بن عمرو الفقيمي عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى ابا عبد الله ع وكان من قول ابي عبد الله ع لا يخلو قولك
انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والآخر ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل
واحد منهما صاحبه وينفرد بالتدبير وان زعمت ان احدهما قوي والآخر ضعيف ثبت انه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني
فان قلت انهما اثنان لم يخل من ان يكونا متفقين من كل جهة او مفترقين من كل جهة فلما راينا الخلق منتظما والفلك
جاريا والتدبير واحدا والليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد ثم يلزمك
ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك ثلاثة فان ادعيت
ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة ثم يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة
قال هشام فكان من سؤال الزنديق ان قال فما الدليل عليه فقال ابو عبد الله ع وجود الافاعيل دلت على
ان صانعا صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبني علمت ان له بانيا وان كنت لم تر الباني ولم
تشاهده قال فما هو قال شيء بخلاف الاشياء ارجع بقولي الى اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشيئية غير انه
لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره
الازمان وفي خبر آخر بهذا السند بعد السؤال والجواب بحروف هذا الخبر فقال له السائل فتقول انه سميع بصير قال هو

سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ليس قولي انه سميع بنفسه ويبصر بنفسه
انه شيء والنفس شيء آخر ولكن اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤولا وافهاما لك اذ كنت سائلا فاقول
انه سميع بكله لا ان الكل منه له بعض ولكن اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك الا انه السميع البصير
العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى قال له السائل فما هو قال ابو عبد الله ع هو الرب وهو المعبود
وهو الله وليس قولي الله اثبات هذه الحروف الف ولام وها ولا را ولا با ولكن ارجع الى معنى وشيء خالق الاشياء
وصانعها ونعت هذه الحروف وهو المعنى سمي به الله والرحمن والرحيم والعزيز واشباه ذلك من اسمائه وهو
المعبود عز وجل قال له السائل فانا لم نجد موهوما الا مخلوقا قال ابو عبد الله ع لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنا مرتفعا لانا
لم نكلف غير موهوم ولكنا نقول كل موهوم بالحواس مدرك به تحده الحواس وتمثله فهو مخلوق اذ كان النفي هو الابطال
والعدم والجهة الثانية التشبيه اذ كان التشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف فلم يكن بد من اثبات الصانع
لوجود المصنوعين والاضطرار اليهم انهم مصنوعون وان صانعهم غيرهم وليس مثلهم اذ كان مثلهم شبيها بهم في ظاهر
التركيب والتأليف وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد اذ لم يكونوا وتنقلهم من صغر الى كبر وسواد الى بياض وقوة الى ضعف
واحوال موجودة لا حاجة بنا الى تفسيرها لثباتها ووجودها قال السائل فله انية ومائية قال نعم لا يثبت الشيء
الا بانية ومائية قال له السائل فله كيفية قال لا لان الكيفية جهة الصفة والاحاطة ولكن لا بد من الخروج من
جهة التعطيل والتشبيه لان من نفاه فقد انكره ودفع ربوبيته وابطله ومن شبهه بغيره فقد اثبته بصفة المخلوقين
المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية ولكن لا بد من اثبات ان له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا
يحاط بها ولا يعلمها غيره قال السائل فيعاني الاشياء بنفسه قال ابو عبد الله ع هو اجل من ان يعاني الاشياء بمباشرة
ومعالجة لان ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الاشياء له الا بالمباشرة والمعالجة وهو متعال نافذ الارادة و
المشية فعال لما يشاء * محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن
صالح عن الحسين بن سعيد قال سئل ابو جعفر الثاني ع يجوز ان يقال لله انه شيء قال نعم يخرجه من الحدين حد
التعطيل وحد التشبيه * عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقي عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن
ابن مسكان عن زرارة بن اعين قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكل
ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شيء ليس كمثله شيء وهو السميع العليم
* علي بن محمد عمن ذكره عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن حمران عن الفضل بن السكن عن ابي عبد الله ع قال قال
امير المؤمنين ع اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف والعدل والاحسان
ومعنى قوله ع اعرفوا الله بالله يعني ان الله خلق الاشخاص والانوار والجواهر والاعيان والابدان و

الجواهر الارواح وهو جل وعز لا يشبه جسما ولا روحا وليس لاحد في خلق الروح والحساس الدراك امر
ولا سبب هو المتفرد بخلق الارواح والاجساد فاذا نفى عنه الشبهين شبه الابدان وشبه الارواح
فقد عرف الله بالله واذا شبهه بالروح او البدن او النور فلم يعرف الله بالله   كا محمد بن الحسن
عبد الله بن الحسن العلوي وعلي بن ابراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني جميعا عن الفتح
بن يزيد عن ابي الحسن قال سالته عن ادنى المعرفة فقال الاقرار بانه لا اله غيره ولا شبه له ولا نظير
له وانه قديم مثبت موجود غير فقيد وانه ليس كمثله شيء كا محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن الحسن بن
علي بن يوسف بن بقاح عن سيف بن عميرة عن ابراهيم بن عمر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
ان امر الله كله عجيب الا انه قد احتج عليكم بما قد عرفكم من نفسه كا   علي بن ابراهيم عن محمد
عيسى بن عبيد عن الحسن بن محبوب عن ابن رئاب عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال من عبد الله بالتوهم
فقد كفر ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك ومن عبد المعنى
بايقاع الاسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه
في سر امره وعلانيته فاولئك اصحاب امير المؤمنين وفي حديث آخر فاولئك هم المؤمنون
حقا   كا محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي
بن ابي حمزة عن ابي بصير قال جاء رجل الى ابي جعفر ع فقال له اخبرني عن ربك متى كان فقال ويلك انما يقال
لشيء لم يكن متى كان ان ربي تبارك وتعالى كان ولم يزل حيا بلا كيف ولم يكن له كان ولا كان لكونه كون كيف
ولا كان له اين ولا كان في شيء ولا كان على شيء ولا ابتدع لمكانه مكانا ولا قوي بعد ما كون الاشياء ولا كان
ضعيفا قبل ان يكون شيئا ولا كان مستوحشا قبل ان يبتدع شيئا ولا يشبه شيئا مذكورا ولا كان
خلوا من الملك قبل انشائه ولا يكون منه خلوا بعد ذهابه لم يزل حيا بلا حياة وملكا قادرا قبل ان
ينشئ شيئا وملكا جبارا بعد انشائه للكون فليس لكونه كيف ولا له اين ولا له حد ولا يعرف بشيء
يشبهه ولا يهرم لطول البقاء ولا يصعق لشيء بل لخوفه تصعق الاشياء كلها كان حيا بلا حياة
حادثة ولا كون موصوف ولا كيف محدود ولا اين موقوف عليه ولا مكان جاور شيئا بل حي يعرف
وملك لم يزل له القدرة والملك انشا ما شاء حين شاء بمشيته لا يحد ولا يبعض ولا يفنى
كان اولا بلا كيف ويكون آخرا بلا اين وكل شيء هالك الا وجهه له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين
ويلك ايها السائل ان ربي لا تغشاه الاوهام ولا تنزل به الشبهات ولا يحار من شيء ولا يجاوره
ولا تنزل به الاحداث ولا يسأل عن شيء ولا يندم على شيء ولا تاخذه سنة ولا نوم له ما في السموات

وما في الارض

وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى   كا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن
الحسين عن ابن محبوب عن حماد بن عمرو النصيبي عن ابي عبد الله ع قال سالت ابا عبد الله ع عن قل هو الله احد
فقال نسبة الله الى خلقه احدا صمدا ازليا صمديا لا ظل له يمسكه وهو يمسك الاشياء باظلتها عارف بالمجهول
معروف عند كل جاهل فردانيا لا خلقه فيه ولا هو في خلقه غير محسوس ولا مجسوس لا تدركه الابصار علا فقرب
ودنا فبعد وعصي فغفر واطيع فشكر لا تحويه ارضه ولا تقله سماواته حامل الاشياء بقدرته ديمومي ازلي
لا ينسى ولا يلهو ولا يغلط ولا يلعب ولا لارادته فصل وفصله جزاء وامره واقع لم يلد فيورث ولم يولد فيشارك
ولم يكن له كفوا احد كا محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد قال قال
سئل علي بن الحسين ع عن التوحيد فقال ان الله عز وجل علم انه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل
الله قل هو الله احد والآيات من سورة الحديد الى قوله والله عليم بذات الصدور فمن رام وراء ذلك هلك
كا محمد بن الحسين عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن ابي بصير عن عبد الرحمن
قال قال ابو جعفر ع تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله فان الكلام في الله لا يزداد صاحبه الا تحيرا
وفي رواية اخرى عن حريز تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله كا محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن
بن الحجاج عن سليمان بن خالد قال قال ابو عبد الله ع ان الله عز وجل يقول وان الى ربك المنتهى فاذا انتهى الكلام الى
الله فامسكوا كا علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن حمران عن ابي عبيدة الحذاء البطائني عن محمد بن
مسلم قال قال ابو عبد الله ع ان الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله فاذا سمعتم ذلك فقولوا لا
اله الا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء كا عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابن ابي عمير عن
محمد بن حمران عن ابي عبيدة الحذاء قال قال ابو جعفر ع يا زياد اياك والخصومات فانها تورث الشك وتحبط
العمل وتردي صاحبها وعسى ان يتكلم بالشيء فلا يغفر له انه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به و
طلبوا علم ما كفوه حتى انتهى كلامهم الى الله فتحيروا حتى ان كان الرجل ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه
ويدعى من خلفه فيجيب من بين يديه وفي رواية اخرى حتى تاهوا في الارض كا محمد بن ابي عبد الله رفعه قال قال
ابو عبد الله ع يا ابن آدم لو اكل قلبك طائر لم يشبعه وبصرك لو وضع عليه خرق ابرة لغطاه تريد ان تعرف
بهما ملكوت السموات والارض ان كنت صادقا فهذه الشمس خلق من خلق الله فان قدرت ان تملأ عينيك منها
فهو كما تقول   احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال سالني ابو قرة المحدث
ان ادخله على ابي الحسن الرضا فاستاذنته في ذلك فاذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام و
الاحكام حتى بلغ سؤاله الى التوحيد فقال ابو قرة انا روينا ان الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين فقسم لموسى ع الكلام

كتابخانه آستان قدس
ويژه خطي

ولمحمد الرؤية فقال ابو الحسن فمن المبلغ عن الله الى الثقلين من الجن والانس لا تدركه الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء اليس محمد قال بلى قال كيف يجيء رجل الى الخلق جميعا فيخبرهم انه جاء من عند الله وانه يدعوهم الى الله بامر الله فيقول لا تدركه الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء ثم يقول انا رأيته بعيني واحطت به علما وهو على صورة البشر اما تستحيون ما قدرت الزنادقة ان ترميه بهذا ان يكون ياتي من عند الله بشيء ثم ياتي بخلافه من وجه آخر قال ابو قرة فانه يقول ولقد رآه نزلة اخرى فقال ابو الحسن ان بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال ما كذب الفؤاد ما رأى يقول ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه ثم اخبر بما رأى فقال لقد رأى من آيات ربه الكبرى فآيات الله غير الله وقد قال الله ولا يحيطون به علما فاذا رأته الابصار فقد احاطت به العلم ووقعت المعرفة فقال ابو قرة فتكذب بالروايات فقال ابو الحسن اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها وما اجمع المسلمون عليه انه لا يحاط به علما ولا تدركه الابصار وليس كمثله شيء

احمد بن ادريس عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عبيد قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اسأله عن الرؤية وما ترويه العامة والخاصة وسألته ان يشرح لي ذلك فكتب بخطه اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فاذا جاز ان يرى الله بالعين وقعت المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة من ان تكون ايمانا او ليست بايمان فان كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية ايمانا فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بايمان لانها ضده فلا يكون في الدنيا مؤمن لانهم لم يروا الله عز ذكره وان لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية ايمانا لم تخل هذه المعرفة التي هي من جهة الاكتساب ان تزول ولا تزول في المعاد فهذا دليل على ان الله عز وجل لا يرى بالعين اذ العيان يؤدي الى ما وصفناه

وعنه عن احمد بن اسحق قال كتبت الى ابي الحسن الثالث اسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس فكتب لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر فاذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية وكان في ذلك الاشتباه لان الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه وكان ذلك التشبيه لان الاسباب لا بد من اتصالها بالمسببات

محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي نجران عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله لا تدركه الابصار قال احاطة الوهم الا ترى الى قوله قد جاءكم بصائر من ربكم ليس يعني بصر العيون فمن ابصر فلنفسه ليس يعني من البصر بعينه ومن عمي فعليها ليس يعني عمى العيون انما عنى احاطة الوهم كما يقال فلان بصير بالشعر وفلان بصير بالفقه وفلان بصير بالدراهم وفلان بصير بالثياب الله اعظم من ان يرى بالعين

محمد بن ابي عبد الله عمن ذكره عن محمد بن عيسى عن داود بن القسم ابي هاشم

الجعفري

الجعفري قال قلت لابي جعفر عليه السلام لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقال يا ابا هاشم اوهام القلوب ادق من ابصار العيون انت قد تدرك بوهمك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولا تدركها ببصرك واوهام القلوب لا تدركه فكيف ابصار العيون

محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن ابراهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن الحسين قالا دخلنا على ابي الحسن الرضا عليه السلام فحكينا له ان محمدا رأى ربه في صورة الشاب الموفق في سن ابناء ثلثين سنة وقلنا ان هشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمي يقولون انه اجوف الى السرة والبقية صمد فخر ساجدا لله ثم قال سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك فمن اجل ذلك وصفوك سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك سبحانك كيف طاوعتهم انفسهم ان يشبهوك بغيرك اللهم لا اصفك الا بما وصفت به نفسك ولا اشبهك بخلقك انت اهل لكل خير فلا تجعلني من القوم الظالمين ثم التفت الينا فقال ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره ثم قال نحن آل محمد النمط الاوسط الذي لا يدركنا الغالي ولا يسبقنا التالي يا محمد ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين نظر الى عظمة ربه كان في هيئة الشاب الموفق وسن ابناء ثلثين سنة يا محمد عظم ربي وجل ان يكون في صفة المخلوقين قال قلت جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة قال ذاك محمد كان اذا نظر الى ربه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب ان نور الله منه اخضر ومنه احمر ومنه ابيض ومنه غير ذلك يا محمد ما شهد له الكتاب والسنة فنحن القائلون به

احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن علي بن ابي حمزة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم ان الله جسم صمدي نوري معرفته ضرورة يمن بها على من يشاء من خلقه فقال عليه السلام سبحان من لا يعلم احد كيف هو الا هو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا يحد ولا يحس ولا يجس ولا تدركه الحواس ولا يحيط به شيء ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد

محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن عبد الله بن المغيرة عن محمد بن زياد قال سمعت يونس بن ظبيان يقول دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فقلت له ان هشام بن الحكم يقول قولا عظيما الا اني اختصر لك منه احرفا فزعم ان الله جسم لان الاشياء شيئان جسم وفعل الجسم فلا يجوز ان يكون الصانع بمعنى الفعل ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل فقال ابو عبد الله عليه السلام ويله اما علم ان الجسم محدود متناه والصورة محدودة متناهية فاذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان واذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقا قال قلت فما اقول

قال لا جسم ولا صورة وهو مجسم الاجسام ومصور الصور لم يتجزأ ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص
لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق ولا بين المنشئ والمنشأ لكن هو المنشئ فرق
بين من جسمه وصوره وانشأه اذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئا كا محمد بن ابي عبد الله
عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني قال قلت لابي الحسن
موسى بن جعفر ع ان هشام بن الحكم زعم ان الله جسم ليس كمثله شيء عالم سميع بصير قادر متكلم
ناطق والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد ليس شيء منها مخلوقا فقال قاتله الله اما علم
ان الجسم محدود والكلام غير المتكلم ومعاذ الله وابرأ الى الله من هذا القول لا جسم ولا صورة ولا تحديد
وكل شيء سواه مخلوق انما تكون الاشياء بارادته ومشيته من غير كلام ولا تردد في نفس ولا
نطق بلسان كا علي بن ابراهيم عن محمد بن خالد الطيالسي عن صفوان
بن يحيى عن ابن مسكان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لم يزل الله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم
والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث
الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر
والقدرة على المقدور قال قلت فلم يزل الله متحركا قال فقال تعالى الله ان الحركة صفة محدثة بالفعل
قال قلت فلم يزل الله متكلما قال فقال ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله
ولا متكلم كا محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن
مسلم عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه
به قبل كونه كعلمه به بعد كونه كا محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر
بن صالح عن علي بن اسباط عن الحسن بن الجهم عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله ع علم الله
ومشيته هما مختلفان او متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا
ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشأ فاذا شاء
كان الذي شاء كما شاء وعلم الله السابق للمشية كا احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان
بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق
الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله ع فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي
ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول
له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له

ه

كا علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله ع قال خلق الله المشية بنفسها
ثم خلق الاشياء بالمشية كا علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق
الذي سأل ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال ابو عبد الله ع نعم ولكن
ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال
لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه
واحد احدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من
حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين قال ابو جعفر محمد بن يعقوب
الكليني ره جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل ان كل شيئين وصفت الله
بهما وكانا جميعا في الوجود فذلك صفة فعل وتفسير هذه الجملة انك تثبت في الوجود
ما يريد وما لا يريد وما يرضاه وما يسخطه وما يحب وما يبغض فلو كانت الارادة من صفات
الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضا لتلك الصفة ولو كان ما يحب من صفات الذات
كان ما يبغض مناقضا لتلك الصفة الا ترى انا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه
وكذلك صفات ذاته الازلي لسنا نصفه بقدرة وعجز وذلة ويجوز ان يقال يحب من اطاعه و
يبغض من عصاه ويوالي من اطاعه ويعادي من عصاه وانه يرضى ويسخط كا علي
بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى قال كتبت الى ابي الحسن علي بن محمد ع جعلني الله فداك يا سيدي قد
روي لنا ان الله في موضع دون موضع على العرش استوى وانه ينزل كل ليلة في النصف الاخير من الليل الى
السماء الدنيا وروي انه ينزل في عشية عرفة ثم يرجع الى موضعه فقال بعض مواليك في ذلك اذا كان في
موضع دون موضع فقد يلاقيه الهواء ويتكنف عليه والهواء جسم رقيق يتكنف على كل شيء بقدره فكيف يتكنف
عليه عز وجل على هذا المثال فوقع ع علم ذلك عنده وهو المقدر له بما هو احسن تقديرا واعلم انه اذا كان في السماء
فهو كما هو على العرش والاشياء كلها له سواء علما وقدرة وملكا واحاطة كا وعنه عن محمد بن جعفر الكوفي
مثله في قوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن يعقوب بن
يزيد عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن ابي عبد الله ع في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا
هو سادسهم فقال هو واحد احدي الذات بائن من خلقه وبذلك وصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراف
والاحاطة والقدرة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
بالاحاطة والعلم لان الاماكن محدودة تحويها حدود اربعة فاذا كان بالذات لزمها الحواية كا محمد بن

ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل البرمكي عن علي بن عباس الخراذيني عن الحسن بن راشد عن يعقوب بن جعفر الجعفري
عن ابي ابراهيم عليه السلام قال ذكر عنده قوم يزعمون ان الله تبارك وتعالى ينزل الى السماء الدنيا فقال ان الله لا ينزل
ولا يحتاج الى ان ينزل انما منظره في القرب والبعد سواء لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد ولم يحتج الى
شيء بل يحتاج اليه وهو ذو الطول لا اله الا هو العزيز الحكيم اما قول الواصفين انه ينزل تبارك وتعالى
فانما يقول ذلك من ينسبه الى نقص او زيادة وكل متحرك محتاج الى من يحركه او يتحرك به فمن ظن بالله
الظنون هلك فاحذروا في صفاته من ان تقفوا له على حد تحدونه بنقص او زيادة او تحريك او تحرك
او زوال او استنزال او نهوض او قعود فان الله جل وعز عن صفة الواصفين ونعت الناعتين
وتوهم المتوهمين وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين

في قوله الرحمن على العرش استوى علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن الحسن بن موسى الخشاب
عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى على
كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء

محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن خالد عن القسم بن
عروة عن عبد الحميد الطائي عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ونفخت فيه من روحي
كيف هذا النفخ فقال ان الروح متحرك كالريح وانما سمي روحا لانه اشتق اسمه من الريح وانما اخرجه على لفظ
الريح لان الارواح مجانسة للريح وانما اضافه الى نفسه لانه اصطفاه على سائر الارواح كما قال لبيت
من البيوت بيتي ولرسول من الرسل خليلي واشباه ذلك وكل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب
مدبر

عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن عبد الله بن بحر عن ابي ايوب الخزاز عن
محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عليه السلام عما يروون ان الله خلق ادم على صورته فقال هي صورة محدثة
مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فاضافها الى نفسه كما اضاف الكعبة
الى نفسه والروح الى نفسه فقال بيتي ونفخت فيه من روحي

محمد بن ابي عبد الله
ومحمد بن يحيى جميعا رفعاه الى ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معوية في المرة
الثانية فلما حشد الناس قام خطيبا فقال الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان
ولا من شيء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه فليست له صفة تنال ولا حد
يضرب له فيه الامثال كل دون صفاته تحبير اللغات وضل هنالك تصاريف الصفات و
حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير وحال دون غيبه المكنون

حجب

حجب من الغيوب تاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور فتبارك الله الذي
لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت
محدود وسبحان الذي ليس له اول مبتدا ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون
لا يبلغون نعته حد الاشياء كلها عند خلقه ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها فلم يحلل
فيها فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له اين لكنه سبحانه
احاط بها علمه واتقنها صنعه واحصاها حفظه لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء ولا غوامض
مكنون ظلم الدجى ولا ما في السموات العلى الى الارضين السفلى لكل شيء منها حافظ ورقيب وكل شيء
منها بشيء محيط والمحيط بما احاط منها الواحد الاحد الصمد الذي لا يغيره صروف الازمان ولا يتكاءده
صنع شيء كان انما قال لما شاء كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب وكل
صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم
يتعلم احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها لم يكونها لتشديد
سلطان ولا خوف من زوال ولا نقصان ولا استعانة على ضد مناو ولا ند مكاثر ولا شريك مكابر
لكن خلائق مربوبون وعباد داخرون فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدا ولا تدبير ما برا ولا من عجز ولا
من فترة بما خلق اكتفى علم ما خلق وخلق ما علم لا بالتفكير في علم حادث اصاب ما خلق ولا شبهة دخلت عليه
فيما لم يخلق لكن قضاء مبرم وعلم محكم وامر متقن توحد بالربوبية وخص نفسه بالوحدانية واستخلص بالمجد
والثناء وتفرد بالتوحيد وتوحد بالتحميد وتمجد بالتمجيد وعلا عن اتخاذ الابناء وتطهر وتقدس عن ملامسة النساء
وعز وجل عن مجاورة الشركاء فليس له فيما خلق ضد ولا له فيما ملك ند ولم يشركه في ملكه احد الواحد الاحد
الصمد المبيد للابد والوارث للامد الذي لم يزل ولا يزال وحدانيا ازليا قبل بدء الدهور وبعد صروف
الامور الذي لا يبيد ولا ينفد بذلك اصف ربي فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه ومن جليل ما اجله ومن
عزيز ما اعزه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني ره وهذه الخطبة من
مشهورات خطبه عليه السلام حتى لقد ابتذلها العامة وهي كافية لمن طلب علم التوحيد اذا تدبرها وفهم ما فيها فلو اجتمع السنة
الجن والانس ليس فيها لسان نبي على ان يبينوا التوحيد بمثل ما اتى به بابي وامي صلى الله عليه وآله ما قدروا
عليه ولولا ابانته عليه السلام ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد الا ترون الى قوله لا من شيء كان و
لا من شيء خلق ما كان فنفى بقوله لا من شيء كان معنى الحدوث وكيف اوقع على ما احدثه صفة الخلق و
الاختراع بلا اصل ومثال نفيا لقول من قال ان الاشياء كلها محدثة بعضها من بعض وابطالا لقول

التثنية الذين زعموا انه لا يحدث شيئا الا من اصل ولا يدبر الا باحتذاء مثال فدفع ع بقوله لا من شيء
خلق ما كان جميع حجج التثنية وشبههم لان اكثر ما يعتمد التثنية في حدوث العالم ان يقولوا لا يخلو
من ان يكون الخالق خلق الاشياء من شيء او من لا شيء فقولهم من شيء وقولهم من لا شيء مناقضة واحالة
لان من توجب ولا شيء ينفيه فاخرج امير المؤمنين ع هذه اللفظة على ابلغ الالفاظ واصحها فقال ع
لا من شيء خلق ما كان فنفى من اذ كانت توجب شيئا ونفى الشيء اذ كان كل شيء مخلوقا محدثا لا من
اصل احدثه الخالق كما قالت التثنية انه خلق من اصل قديم فلا يكون تدبير الا باحتذاء مثال ثم قوله ع
ليست له صفة تنال ولا حد تضرب له فيه الامثال كل دون صفاته تحبير اللغات فنفى ع اقاويل
المشبهة حين شبهوه بالسبيكة والبلورة وغير ذلك من اقاويلهم من الطول والاستواء وقولهم
متى لم تعقد القلوب منه على كيفية ولم ترجع الى اثبات هيئة لم تعقل شيئا فلم تثبت صانعا ففسر
امير المؤمنين ع انه واحد بلا كيفية وان القلوب تعرفه بلا تصوير ولا احاطة ثم قوله ع الذي لا يبلغه
بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود
ثم قوله ع لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن فنفى ع عنه
بهاتين الكلمتين صفة الاعراض والاجسام لان من صفة الاجسام التباعد والمباينة ومن صفة
الاعراض الكون في الاجسام بالحلول على غير مماسة ومباينة الاجسام على تراخي المسافة ثم قال ع
لكن احاط بها علمه واتقنها صنعه اي هو في الاشياء بالاحاطة والتدبير وعلى غير ملامسة كا
محمد بن ابي عبد الله رفعه عن ابي عبد الله ع قال بينا امير المؤمنين ع يخطب على منبر الكوفة اذ قام اليه رجل
يقال له ذعلب ذو لسان بليغ في الخطب شجاع القلب فقال يا امير المؤمنين هل رايت ربك
فقال ويلك يا ذعلب ما كنت اعبد ربا لم اره فقال يا امير المؤمنين كيف رايته قال ويلك يا ذعلب
لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن راته القلوب بحقائق الايمان ويلك يا ذعلب ان ربي لطيف
اللطافة لا يوصف باللطف عظيم العظمة لا يوصف بالعظم كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر جليل الجلالة
لا يوصف بالغلظ قبل كل شيء لا يقال شيء قبله وبعد كل شيء لا يقال له بعد شاء الاشياء لا بهمة
دراك لا بخديعة في الاشياء كلها غير متمازج بها ولا بائن منها ظاهر لا بتاويل المباشرة متجل لا
باستهلال رؤية ناء لا بمسافة قريب لا بمداناة لطيف لا بتجسم موجود لا بعد عدم فاعل لا باضطرار
مقدر لا بحركة مريد لا بهمامة سميع لا بآلة بصير لا باداة لا تحويه الاماكن ولا تضمنه الاوقات ولا تحده

الصفات

الصفات ولا تأخذه السنات سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله بتشعيره المشاعر
عرف ان لا مشعر له وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له و
بمقارنته بين الاشياء عرف ان لا قرين له ضاد النور بالظلمة واليبس بالبلل والخشن باللين و
الصرد بالحرور مؤلف بين متعادياتها مفرق بين متدانياتها دالة بتفريقها على مفرقها وبتاليفها
على مؤلفها وذلك قول الله ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ففرق بين قبل وبعد ليعلم
ان لا قبل له ولا بعد له وشاهدة بغرائزها ان لا غريزة لمغرزها مخبرة بتوقيتها ان لا وقت لموقتها حجب بعضها عن بعض
ليعلم ان لا حجاب بينه وبين خلقه كان ربا اذ لا مربوب والها اذ لا مألوه وعالما اذ لا معلوم وسميعا
اذ لا مسموع كا عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن احمد بن النضر وغيره عمن ذكره عن
عمرو بن ثابت عن رجل سماه عن ابي اسحق السبيعي عن الحارث الاعور قال خطب امير المؤمنين ع يوما
خطبة بعد العصر فعجب الناس من حسن صفته وما ذكره من تعظيم الله جل وعز قال ابو اسحق فقلت للحارث
او ما حفظتها قال قد كتبتها فاملاها علينا من كتابه الخطبة الحمد لله الذي لا يموت ولا تنقضي عجائبه
لانه كل يوم في شان من احداث بديع لم يكن الذي لم يلد فيكون في العز مشاركا ولم يولد فيكون موروثا
هالكا ولم تقع عليه الاوهام فتقدره شبحا ماثلا ولم تدركه الابصار فيكون بعد انتقالها حائلا الذي
ليست في اوليته نهاية ولا لآخريته حد ولا غاية الذي لم يسبقه وقت ولم يتقدمه زمان ولم يتعاوره
زيادة ولا نقصان ولم يوصف باين ولا بم ولا مكان الذي بطن من خفيات الامور وظهر في العقول
بما يرى في خلقه من علامات التدبير الذي سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد ولا ببعض بل وصفته بفعاله
ودلت عليه باياته لا تستطيع عقول المتفكرين جحده لان من كانت السموات والارض وما فيهن وما بينهن
الصانع لهن فلا مدفع لقدرته الذي نأى من الخلق فلا شيء كمثله الذي خلق خلقه لعبادته واقدرهم على طاعته
بما جعل فيهم وقطع عذرهم بالحجج فعن بينة هلك من هلك وعن بينة نجا من نجا ولله الفضل مبدئا ومعيدا ثم ان
الله وله الحمد افتتح الحمد لنفسه وختم امر الدنيا ومحل الاخرة بالحمد لنفسه فقال وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله
رب العالمين الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسيد والمرتدي بالجلال بلا تمثيل والمستوي على العرش بغير زوال والمتعالي
على الخلق بلا تباعد منهم ولا ملامسة منه لهم ليس له حد ينتهى الى حده ولا له مثل فيعرف بمثله ذل من تجبر غيره
وصغر من تكبر دونه وتواضعت الاشياء لعظمته وانقادت لسلطانه وعزته وكلت عن ادراكه طروف
العيون وقصرت دون بلوغ صفته اوهام الخلائق الاول قبل كل شيء ولا قبل له والآخر بعد كل شيء ولا بعد له

ان لاغريزة

الظاهر على كل شيء بالقهر له والمشاهد لجميع الاماكن بلا انتقال اليها لا تلمسه لامسة ولا تحسه حاسة هو الذي في السماء اله
وفي الارض اله وهو الحكيم العليم اتقن ما اراد من خلقه من الاشباح كلها لا بمثال سبق اليه ولا لغوب دخل عليه
في خلق ما خلق لديه ابتدأ ما اراد ابتداءه وانشأ ما اراد انشاءه على ما اراده من الثقلين الجن والانس
ليعرفوا بذلك ربوبيته وتمكن فيهم طاعته نحمده بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها ونستهديه لمراشد
امورنا ونعوذ به من سيئات اعمالنا ونستغفره للذنوب التي سبقت منا ونشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا عبده ورسوله بعثه بالحق نبيا دالا عليه وهاديا اليه فهدى به من الضلالة واستنقذنا به من الجهالة
من يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ونال ثوابا كريما ومن يعص الله ورسوله فقد خسر خسرانا مبينا واستحق عذابا اليما فانجعوا بما يحق عليكم من السمع والطاعة واخلاص النصيحة وحسن الموازرة و
اعينوا على انفسكم بلزوم الطريقة المستقيمة وهجر الامور المكروهة وتعاطوا الحق بينكم وتعاونوا
دونه وخذوا على يد الظالم السفيه ومروا بالمعروف وانهوا عن المنكر واعرفوا لذوي الفضل فضلهم
عصمنا الله واياكم بالهدى وثبتنا واياكم على التقوى واستغفر الله لي ولكم

محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ابي اسحق ثعلبة عن زرارة بن اعين عن احدهما ع قال
ما عبد الله بشيء مثل البداء وفي رواية ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع ما عظم الله
بمثل البداء علي عن محمد عن يونس عن مالك الجهني قال سمعت ابا عبد الله يقول لو علم الناس ما في
القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن
سالم عن حفص بن البختري وغيره عن ابي عبد الله ع قال ما بعث الله نبيا حتى يأخذ عليه ثلث
خصال الاقرار له بالعبودية وخلع الانداد وان الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن الفضيل بن يسار قال سمعت
ابا جعفر ع يقول العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه وعلم علمه ملائكته ورسله
فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم ما يشاء
و يؤخر ما يشاء ويثبت ما يشاء محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب عن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ما بدا لله في شيء الا كان في علمه قبل ان يبدو له علي بن ابراهيم عن ابيه عن
الريان بن الصلت قال سمعت الرضا ع يقول ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر وان يقر لله بالبداء
الحسين بن محمد عن معلى بن محمد قال سئل العالم ع كيف علم الله قال علم وشاء واراد وقدر وقضى

به آورده غنی شعل ... اول اختیار ... کاری ... وبعبارت دیگر ... مطلقا ... کار ... برای انکس ... انکس ... قول یهود ... معلوله وان الله ... ملکوت ... اینک ... وحالت ... حوادث ... متناهیه ... ذاطرف ... منهاند ... موافق ... دهد ... مردمان که امام ... سمانست ... پس اثبات ... قول یهود ... صورته ... چون کامل ... اوراحاصل ... وسماع ... اثبات ... تمکنه ... غریب ... بر باب ...

وامضا

دو
٨

وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته
كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم على المشية والمشية
ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى
شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم بالمعلوم قبل كونه والمشية
في المنشا قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها عيانا و
وقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من
ذي لون وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس
فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل
ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشاها قبل اظهارها
وبالارادة ميز انفسها في الوانها وصفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها وآخرها وبالقضاء
ابان للناس اماكنها ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير العزيز العليم
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد جميعا عن فضالة بن ايوب عن محمد بن عمارة عن حريز بن عبد الله
وعبد الله بن مسكان جميعا عن ابي عبد الله ع انه قال لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه
الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة
فقد كفر علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن محمد بن سليمن الديلمي عن علي بن ابراهيم
الهاشمي قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول لا يكون شيء الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى
قلت ما معنى شاء قال ابتداء الفعل قلت ما معنى قدر قال تقدير الشيء من طوله وعرضه قلت ما معنى قضى
قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له علي بن ابراهيم عن المختار بن محمد الهمداني ومحمد بن الحسن عن
عبد الله بن الحسن العلوي جميعا عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن ع قال ان الله عز وجل
ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم ينهى وهو يشاء ويامر وهو لا يشاء او ما رايت انه نهى
آدم وزوجته ان ياكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ ان ياكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله
وامر ابراهيم ان يذبح اسحق ولم يشأ ان يذبحه ولو شاء لما غلبت مشية ابراهيم مشية الله
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال قال ابو الحسن الرضا ع قال الله ابن آدم بمشيتي كنت انت
الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي اديت الي فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعا

يصبر اقو بما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وذلك اني اولى بحسناتك
منك وانت اولى بسيئاتك مني وذلك اني لا اسئل عما افعل وهم يسألون علي بن ابراهيم بن هاشم
عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن حمزة بن محمد الطيار عن ابي عبد الله ع قال ما من قبض ولا بسط
الا ولله فيه مشية وقضاء وابتلاء محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن
يحيى عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال ان الله خلق السعادة والشقاوة قبل ان يخلق خلقه
فمن خلقه الله سعيدا لم يبغضه ابدا وان عمل شرا ابغض عمله ولم يبغضه وان كان شقيا لم يحبه ابدا
وان عمل صالحا احب عمله وابغضه لما يصير اليه فاذا احب الله شيئا لم يبغضه ابدا واذا ابغض
شيئا لم يحبه ابدا علي بن محمد رفعه عن شعيب العقرقوفي عن ابي بصير قال كنت بين يدي ابي عبد الله ع جالسا
وقد سأله سائل فقال جعلت فداك يا بن رسول الله من اين لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم الله لهم
في علمه بالعذاب على عملهم فقال ابو عبد الله ع ايها السائل حكم الله عز وجل لا يقوم له احد من خلقه بحقه فلما
حكم بذلك وهب لاهل محبته القوة على معرفته ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم اهله ووهب لاهل المعصية
القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم ومنعهم اطاقة القبول منه فواقعوا ما سبق لهم في علمه ولم يقدروا
ان يأتوا حالا تنجيهم من عذابه لان علمه اولى بحقيقة التصديق وهو معنى شاء ما شاء وهو سره عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن النضر بن سويد عن يحيى بن عمران الحلبي عن معلى ابي عثمن
عن علي بن حمزة عن ابي عبد الله ع انه قال يسلك بالسعيد في طريق الاشقياء حتى يقول الناس ما اشبهه
بهم بل هو منهم ثم يتداركه السعادة وقد يسلك بالشقي طريق السعداء حتى يقول الناس ما اشبهه بهم
بل هو منهم ثم يتداركه الشقاء ان من كتبه الله سعيدا وان لم يبق من الدنيا الا فواق ناقة ختم له بالسعادة
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابن محبوب وعلي بن الحكم عن معوية بن وهب قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول ان مما اوحى الله الى موسى وانزل عليه في التورية اني انا الله لا اله الا انا خلقت
الخلق وخلقت الخير واجريته على يدي من احب فطوبى لمن اجريته على يديه وانا الله لا اله الا انا خلقت
الخلق وخلقت الشر واجريته على يدي من اريده فويل لمن اجريته على يديه عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن حكيم عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان في بعض ما انزل الله
من كتبه اني انا الله لا اله الا انا خلقت الخير وخلقت الشر فطوبى لمن اجريت على يديه الخير وويل لمن اجريت على
يديه الشر وويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا علي بن محمد عن سهل بن زياد واسحق بن محمد

وعنه

اخبار منتخبة في علامات المؤمن وصفات الشيعة وما ينافيهما من اصول الكافي وغيره

كا محمد بن جعفر عن محمد بن اسمعيل عن عبد الله بن داهر عن الحسن بن يحيى عن قثم ابي قتادة الحراني عن عبد الله بن يونس
عن ابي عبد الله ع قال قام رجل يقال له همام وكان عابدا ناسكا مجتهدا الى امير المؤمنين ع وهو يخطب فقال يا
امير المؤمنين صف لنا صفة المؤمن كاننا ننظر اليه فقال يا همام المؤمن هو الكيس الفطن بشره في وجهه وحزنه
في قلبه اوسع شيء صدرا واذل شيء نفسا زاجر عن كل فان حاض على كل حسن لا حقود ولا حسود ولا وثاب
ولا سباب ولا عياب ولا مغتاب يكره الرفعة ويشنأ السمعة طويل الغم بعيد الهم كثير الصمت وقور
ذكور صبور شكور مغموم بفكره مسرور بفقره سهل الخليقة لين العريكة رصين الوفاء قليل الاذى
لا متأفك ولا متهتك ان ضحك لم يخرق وان غضب لم ينزق ضحكه تبسم واستفهامه تعلم ومراجعته تفهم
كثير علمه عظيم حلمه كثير الرحمة لا يبخل ولا يعجل ولا يضجر ولا يبطر ولا يحيف في حكمه ولا يجور في علمه نفسه اصلب
من الصلد ومكادحته احلى من الشهد لا جشع ولا هلع ولا عنف ولا صلف ولا متكلف ولا متعمق جميل
المنازعة كريم المراجعة عدل ان غضب رفيق ان طلب لا يتهور ولا يتهتك ولا يتجبر خالص الود وثيق
العهد وفي العقد شفيق وصول حليم خمول قليل الفضول راض عن الله عز وجل مخالف لهواه لا يغلظ
على من دونه ولا يخوض فيما لا يعنيه ناصر للدين محام عن المؤمنين كهف للمسلمين لا يخرق الثناء سمعه و
لا ينكي الطمع قلبه ولا يصرف اللعب حكمه ولا يطلع الجاهل علمه قوال عمال عالم حازم لا بفحاش ولا بطياش وصول
في غير عنف بذول في غير سرف ولا بختال ولا بغدار ولا يقتفي اثرا ولا يحيف بشرا رفيق بالخلق ساع في
الارض عون للضعيف غوث للملهوف لا يهتك سترا ولا يكشف سرا كثير البلوى قليل الشكوى وان رأى
خيرا ذكره وان رأى شرا ستره يستر العيب ويحفظ الغيب ويقيل العثرة ويغفر الزلة ولا يطلع على نصح فيذره
ولا يدع جنح حيف فيصلحه امين رصين تقي نقي زكي رضي يقبل العذر ويجمل الذكر ويحسن بالناس الظن و
يتهم على العيب نفسه يحب في الله بفقه وعلم ويقطع في الله بحزم وعزم لا يخرق به فرح ولا يطيش به مرح مذكر
للعالم معلم للجاهل لا يتوقع له بائقة ولا يخاف له غائلة كل سعي اخلص عنده من سعيه وكل نفس اصلح
عنده من نفسه عالم بعيبه شاغل بغمه لا يثق بغير ربه غريب وحيد جريد حزين يحب في الله ويجاهد في الله ليتبع
رضاه ولا ينتقم لنفسه بنفسه ولا يوالي في سخط ربه مجالس لاهل الفقر مصادق لاهل الصدق موازر
لاهل الحق عون للغريب اب لليتيم بعل للارملة حفي باهل المسكنة مرجو لكل كريهة مأمول لكل شدة
هشاش بشاش لا بعباس ولا بجساس صليب كظام بسام دقيق النظر عظيم الحذر لا يبخل و
ان بخل عليه صبر عقل فاستحيى وقنع فاستغنى حياؤه يعلو شهوته ووده يعلو حسده وعفوه يعلو حقده
لا ينطق بغير صواب ولا يلبس الا الاقتصاد مشيه التواضع خاضع لربه بطاعته راض عنه في كل حالاته

بنية خالصة اعماله ليس فيها غش ولا خديعة نظره عبرة وسكوته فكرة وكلامه حكمة مناصحا متباذلا متواخيا
ناصح في السر والعلانية لا يهجر اخاه ولا يغتابه ولا يمكر به ولا يأسف على ما فاته ولا يحزن على ما اصابه
ولا يرجو ما لا يجوز له الرجاء ولا يفشل في الشدة ولا يبطر في الرخاء يمزج الحلم بالعلم والعقل بالصبر تراه
بعيدا كسله دائما نشاطه قريبا امله قليلا زلله متوقعا لاجله خاشعا قلبه ذاكرا ربه قانعة نفسه
منفيا جهله سهلا امره حزينا لذنبه ميتة شهوته كظوما غيظه صافيا خلقه آمنا منه جاره ضعيفا
كبره قانعا بالذي قدر له متينا صبره محكما امره كثيرا ذكره يخالط الناس ليعلم ويصمت ليسلم ويسأل
ليفهم ويتجر ليغنم ولا ينصت للخير ليفخر به ولا يتكلم ليتجبر به على من سواه نفسه منه في عناء والناس منه
في راحة اتعب نفسه لآخرته فاراح الناس من نفسه ان بغي عليه صبر حتى يكون الله الذي ينتصر
له بعده عمن تباعد منه بغض ونزاهة ودنوه ممن دنا منه لين ورحمة ليس تباعده تكبرا ولا عظمة
ولا دنوه خديعة ولا خلابة بل يقتدي بمن كان قبله من اهل الخير فهو امام لمن بعده من اهل البر
قال فصاح همام صيحة ثم وقع مغشيا عليه فقال امير المؤمنين ع اما والله لقد كنت اخافها
عليه وقال هكذا تصنع الموعظة البالغة باهلها فقال له قائل فما بالك امير المؤمنين فقال ان لكل اجلا
لن يعدوه وسببا لا يجاوزه فمهلا لا تعد فانما نفث على لسانك شيطان   عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض من رواه رفعه الى ابي عبد الله ع قال المؤمن له قوة في دين وحزم في لين
وايمان في يقين وحرص في فقه ونشاط في هدى وبر في استقامة وعلم وكيس في رفق وسخاء في حق
وقصد في غنى وتجمل في فاقة وعفو في قدرة وطاعة لله في نصيحة وانتهاء في شهوة وورع في رغبة وحرص
في جهاد وصلاة في شغل وصبر في شدة وفي الهزاهز وقور وفي المكاره صبور وفي الرخاء شكور
ولا يغتاب ولا يتكبر ولا يقطع الرحم وليس بواهن ولا فظ ولا غليظ ولا يسبقه بصره ولا يفضحه بطنه
ولا يغلبه فرجه ولا يحسد الناس يعير ولا يعير ولا يسرف ينصر المظلوم ويرحم المسكين نفسه منه
في عناء والناس منه في راحة لا يرغب في عز الدنيا ولا يجزع من ذلها للناس هم قد اقبلوا عليه
وله هم قد شغله لا يرى في حلمه نقص ولا في رايه وهن ولا في دينه ضياع يرشد من استشاره
ويساعد من ساعده ويكيع عن الخنا والجهل   عنه عن بعض اصحابنا رفعه عن احدهما ع قال مر
امير المؤمنين ع بمجلس من قريش فاذا هو بقوم بيض ثيابهم صافية الوانهم كثير ضحكهم يشيرون باصابعهم
الى من يمر بهم ثم مر بمجلس للاوس والخزرج فاذا اقوام بليت منهم الابدان ودقت منهم الرقاب

واصفرت

واصفرت منهم الالوان وقد تواضعوا بالكلام فتعجب ع من ذلك ودخل
على رسول الله ص فقال بابي انت وامي اني مررت بمجلس لآل فلان ثم وصفهم ومررت بمجلس
للاوس والخزرج فوصفهم ثم قال وجميع مؤمنون فاخبرني يا رسول الله بصفة المؤمن
فنكس رسول الله ص ثم رفع راسه فقال عشرون خصلة في المؤمن فان لم تكن فيه لم يكمل ايمانه ان من
اخلاق المؤمنين يا علي الحاضرون للصلاة والمسارعون الى الزكاة والمطعمون المسكين الماسحون
راس اليتيم المطهرون اطمارهم المتزرون على اوساطهم الذين ان حدثوا لم يكذبوا واذا وعدوا
لم يخلفوا واذا ائتمنوا لم يخونوا واذا تكلموا صدقوا رهبان بالليل اسد بالنهار صائمون النهار قائمون
الليل لا يؤذون جارا ولا يتأذى بهم جار الذين يمشون على الارض هونا وخطاهم الى بيوت الارامل
وعلى اثر الجنائز جعلنا الله واياكم من المتقين   محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب
عن ابي ايوب عن ابي عبيدة عن ابي جعفر ع قال انما المؤمن الذي اذا رضي لم يدخله رضاه في اثم و
لا باطل واذا سخط لم يخرجه سخطه من قول الحق والذي اذا قدر لم تخرجه قدرته الى التعدي الى ما ليس
له بحق   عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابي البختري رفعه قال سمعته
يقول المؤمنون لينون هينون كالجمل الانف ان قيد انقاد وان انيخ على صخرة استناخ
علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال ثلاثة من علامات المؤمن العلم
بالله ومن يحب ومن يبغض   عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن اورمة عن ابي ابراهيم الاعجمي عن
بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال المؤمن حليم لا يجهل وان جهل عليه يحلم ولا يظلم وان ظلم غفر
ولا يبخل وان بخل عليه صبر   ابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن الحسن بن علي عن ابي كهمس
عن سليمان بن خالد عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص الا انبئكم بالمؤمن من ائتمنه المؤمنون على
انفسهم واموالهم الا انبئكم بالمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر السيئات
وترك ما حرم الله والمؤمن حرام على المؤمن ان يظلمه او يخذله او يغتابه او يدفعه دفعة
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن ابي اسحق الخراساني عن عمرو بن جميع
العبدي عن ابي عبد الله ع قال شيعتنا الشاحبون الذابلون الناحلون الذين اذا جنهم الليل
استقبلوه بحزن   علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن ابراهيم بن عمر اليماني عن رجل
عن ابي عبد الله ع قال شيعتنا اهل الهدى واهل التقى واهل الخير واهل الايمان واهل

الايمان واهل الغنى والظفر محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن محمد بن اسمعيل
عن منصور بن بزرج عن مفضل قال قال ابو عبد الله ع اياك والسفلة فانما شيعة علي
من عف بطنه وفرجه واشتد جهاده وعمل لخالقه ورجا ثوابه وخاف عقابه فاذا رايت
اولئك فاولئك شيعة علي عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن علي
رئاب عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال ان شيعة علي ع كانوا خمص البطون ذبل الشفاه
اهل رافة وعلم وحلم يعرفون بالرهبانية فاعينوا على ما انتم عليه بالورع والاجتهاد
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن مفضل بن عمر عن ابي ايوب العطار
عن جابر قال قال ابو جعفر ع انما شيعة علي الحلماء العلماء الذبل الشفاه تعرف
الرهبانية على وجوههم عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن الحسن بن محبوب
عن عبد الله بن سنان عن معروف بن خربوذ عن ابي جعفر ع قال صلى امير المؤمنين ع بالناس
الصبح بالعراق فلما انصرف وعظهم فبكى وابكاهم من خوف الله ثم قال اما والله لقد
عهدت اقواما على عهد خليلي رسول الله ص وانهم ليصبحون ويمسون شعثا غبرا خمصا
بين اعينهم كركب المعزى يبيتون لربهم سجدا وقياما يراوحون بين اقدامهم وجباههم
يناجون ربهم ويسألونه فكاك رقابهم من النار والله لقد رايتهم مع هذا وهم خائفون
مشفقون علي بن ابراهيم عن صالح بن السندي عن جعفر بن بشير عن المفضل بن عمر قال
قال ابو عبد الله ع اذا اردت اصحابي ان تعرف اصحابنا فانظر من اشتد ورعه وخاف
خالقه ورجا ثوابه فاذا رايت هؤلاء فهؤلاء اصحابي عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن
خالد عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبد الله بن عمرو بن الاشعث عن عبد الله بن حماد
الانصاري عن عمرو بن ابي المقدام عن ابيه عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع شيعتنا
المتباذلون في ولايتنا المتحابون في مودتنا المتزاورون في احياء امرنا الذين اذا غضبوا
لم يظلموا وان رضوا لم يسرفوا بركة على من جاوروا سلم لمن خالطوا علي بن ابراهيم عن محمد بن
عيسى عن يونس عن مهزم وبعض اصحابنا عن محمد بن علي عن محمد بن اسحق الكاهلي وابو علي الاشعري
عن الحسن بن علي الكوفي عن العباس بن عامر عن ربيع بن محمد جميعا عن مهزم الاسدي قال قال

ابو عبد الله ع

ابو عبد الله ع يا مهزم شيعتنا من لا يعدو صوته سمعه ولا شحناؤه بدنه ولا يمتدح بنا معلنا
ولا يجالس لنا عائبا ولا يخاصم لنا قاليا ان لقي مؤمنا اكرمه وان لقي جاهلا هجره قلت
جعلت فداك فكيف اصنع بهؤلاء المتشيعة قال فيهم التمييز وفيهم التبديل وفيهم التمحيص
تاتي عليهم سنون تفنيهم وطاعون يقتلهم واختلاف يبددهم شيعتنا من لا يهر هرير
الكلب ولا يطمع طمع الغراب ولا يسال عدونا وان مات جوعا قلت جعلت فداك
فاين اطلب هؤلاء قال في اطراف الارض اولئك الخفيض عيشهم المنتقلة دارهم
ان شهدوا لم يعرفوا وان غابوا لم يفتقدوا ومن الموت لا يجزعون وفي القبور يتزاورون
وان لجا اليهم ذو حاجة رحموه لن تختلف قلوبهم وان اختلف بهم الدار ثم قال قال
رسول الله ص انا المدينة وعلي الباب وكذب من زعم انه يدخل المدينة لا من قبل الباب وكذب من زعم انه
يحبني ويبغض عليا محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن مالك بن عطية عن ابي حمزة
عن علي بن الحسين ع قال ان من اخلاق المؤمن الانفاق على قدر الاقتار والتوسع
على قدر التوسع وانصاف الناس من نفسه وابتداؤه اياهم بالسلام محمد بن يحيى عن
احمد بن عيسى عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع قال المؤمن اصلب
من الجبل الجبل يستقل منه والمؤمن لا يستقل من دينه شيء علي بن ابراهيم عن صالح
بن السندي عن جعفر بن بشير عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال المؤمن حسن المعونة
خفيف المؤونة جيد التدبير لمعيشته لا يلسع من جحر مرتين علي بن ابراهيم عن محمد بن بندار
عن ابراهيم بن اسحق عن سهل بن الحارث عن الدلهاث مولى الرضا ع يقول لا يكون المؤمن
مؤمنا حتى يكون فيه ثلث خصال سنة من ربه وسنة من نبيه وسنة من وليه فاما السنة
التي من ربه فكتمان سره قال الله عز وجل عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من
ارتضى من رسول واما السنة التي من نبيه فمداراة الناس فان الله عز وجل امر نبيه
صلى الله عليه واله بمداراة الناس فقال خذ العفو وامر بالعرف واما السنة التي من وليه
فالصبر في الباساء والضراء عنه عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي عن محمد بن سنان عن عيسى بن الضحاك
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من عرف الله وعظمه منع فاه من الكلام وبطنه
من الطعام وعفى نفسه بالصيام والقيام قالوا بآبائنا وامهاتنا يا رسول الله ص هؤلاء اولياء

الله قال ان اولياء الله سكتوا فكان سكوتهم ذكرا ونظروا فكان نظرهم عبرة ونطقوا فكان
نطقهم حكمة ومشوا فكان مشيهم بين الناس بركة لولا الآجال التي قد كتبت عليهم لم تقر
ارواحهم في اجسادهم خوفا من العذاب وشوقا الى الثواب عنه عن بعض اصحابه
من العراقيين رفعه قال خطب الناس حسن بن علي ع انا اخبركم عن اخ لي كان من اعظم
الناس في عيني وكان راس ما عظم به في عيني صغر الدنيا في عينه كان خارجا من
سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد ولا يكثر اذا وجد كان خارجا من سلطان فرجه فلا يستخف
له عقله ولا رايه كان خارجا من سلطان الجهالة فلا يمد يده الا على ثقة لمنفعة كان لا
يتشهى ولا يتسخط ولا يتبرم كان اكثر دهره صماتا فاذا قال بذ القائلين كان لا يدخل
في مراء ولا يشارك في دعوى ولا يدلي بحجة حتى يرى قاضيا وكان لا يغفل عن اخوانه ولا يخص نفسه
بشيء دونهم كان ضعيفا مستضعفا فاذا جاء الجد كان ليثا عاديا كان لا يلوم احدا فيما
يقع العذر في مثله حتى يرى اعتذارا كان يفعل ما يقول ويفعل ما لا يقول كان اذا ابتزه
امران لا يدري ايهما افضل نظر الى اقربهما الى الهوى فخالفه كان لا يشكو وجعا الا عند
من يرجو عنده البرء ولا يستشير الا من يرجو عنده النصيحة كان لا يتبرم ولا يتسخط
ولا يتشكى ولا يتشهى ولا ينتقم ولا يغفل عن العدو فعليكم بمثل هذه الاخلاق ان اطقتموها
فان لم تطيقوها كلها فاخذ القليل خير من ترك الكثير ولا حول ولا قوة الا بالله عنه عن احمد بن محمد
عن ابيه عن عبد الله بن القاسم عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع ان لاهل الجنة
علامات يعرفون بها صدق الحديث واداء الامانة ووفاء بالعهد وصلة الارحام ورحمة الضعفاء
وقلة المراقبة للنساء او قال قلة المواتاة للنساء وبذل المعروف وحسن الخلق وسعة الخلق
واتباع العلم وما يقرب الى الله عز وجل زلفى طوبى لهم وحسن مآب وطوبى شجرة في الجنة
اصلها في دار النبي ص وليس من مؤمن الا وفي داره غصن منها لا يخطر على قلبه شهوة شيء
الا اتاه به ذلك ولو ان راكبا مجدا سار في ظلها مائة عام ما خرج منه ولو طار من اسفلها غراب

ما بلغ

ما بلغ اعلاها حتى يسقط هرما الا ففي هذا فارغبوا ان المؤمن من نفسه في شغل و
الناس منه في راحة اذا جن عليه الليل افترش وجهه وسجد لله عز وجل بمكارم
بدنه يناجي الذي خلقه في فكاك رقبته الا فهكذا كونوا عنه عن اسمعيل بن
مهران عن سيف بن عميرة عن سليمان بن عمرو النخعي قال وحدثني الحسين بن سيف
عن اخيه علي بن سليمان عمن ذكره عن ابي جعفر ع قال سئل النبي صلى الله عليه واله
عن خيار العباد فقال الذين اذا احسنوا استبشروا واذا اساؤوا استغفروا
واذا اعطوا شكروا واذا ابتلوا صبروا واذا غضبوا غفروا وباسناده عن ابي جعفر ع
قال قال النبي ص ان خياركم اولو النهى قيل يا رسول الله ومن اولو النهى قال هم اولو
الاخلاق الحسنة والاحلام الرزينة وصلة الارحام والبررة بالامهات والآباء والمتعاهدين
للفقراء والجيران واليتامى ويطعمون الطعام ويفشون السلام في العالم والناس نيام ويصلون
غافلون عنه عن ابي الهيثم الهندي عن عبد العزيز بن عمر عن بعض اصحابه عن يحيى
بن عمران الحلبي قال قلت لابي عبد الله اي الخصال بالمرء اجمل فقال وقار بلا مهابة
وسماح بلا طلب مكافاة وتشاغل بغير متاع الدنيا محمد عن احمد بن محمد عن عيسى
الحسن بن محبوب عن ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله ع قال كان علي بن الحسين يقول ان
المعرفة بكمال دين المسلم تركه الكلام فيما لا يعنيه وقلة مرائه وصبره وحسن خلقه علي
بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن محمد بن عرفة عن ابي عبد الله ع قال قال النبي صلى الله عليه واله
الا اخبركم باشبهكم بي قالوا بلى يا رسول الله ص قال احسنكم خلقا والينكم كنفا وابركم
بقرابته واشدكم حبا لاخوانه في دينه واصبركم على الحق واكظمكم للغيظ واحسنكم
عفوا واشدكم من نفسه انصافا في الرضا والغضب محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن قتيبة الاعشى قال سمعت ابا عبد الله ع يقول المؤمنة اعز
من المؤمن والمؤمن اعز من الكبريت الاحمر عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن
عن مثنى الحناط عن كامل التمار قال سمعت ابا جعفر ع يقول الناس كلهم بهائم ثلثا الا قليلا من

المؤمنين والمؤمن غريب غريب ثلث مرات علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن محبوب عن ابن رئاب
قال سمعت اباعبد الله ع يقول لابي بصير اما والله لو اني اجد منكم ثلثة مؤمنين يكتمون حديثنا
ما استحللت ان اكتمهم حديثا محمد بن الحسن عن علي بن محمد بن بندار عن ابراهيم بن اسحق
عن عبد الله الانصاري عن سدير الصيرفي قال دخلت على ابي عبد الله ع فقلت له والله ما يسعك
القعود فقال ولم يا سدير قلت لكثرة مواليك وشيعتك وانصارك والله لو كان لامير المؤمنين ع
ما لك من الشيعة والانصار والموالي ما طمع فيه تيم ولا عدي فقال يا سدير وكم عسى ان يكونوا
قلت مائة الف قال مائة الف قلت نعم ومائتي الف فقال ومائتي الف قلت نعم ونصف
الدنيا قال فسكت عني ثم قال يخف عليك ان تبلغ معنا الى ينبع قلت نعم فامر بحمار وبغل ان
يسرجا فبادرت فركبت الحمار فقال يا سدير ترى ان تؤثرني بالحمار قلت البغل ازين وانبل
قال الحمار ارفق بي فنزلت فركب الحمار وركبت البغل فمضينا فحانت الصلاة فقال يا سدير
انزل بنا نصلي ثم قال هذه ارض سبخة لا تجوز الصلاة فيها فسرنا حتى صرنا الى ارض حمراء ونظر
الى غلام يرعى جداء فقال والله يا سدير لو كان لي شيعة بعدد هذه الجداء ما وسعني القعود ونزلنا
وصلينا فلما فرغنا من الصلاة عطفت على الجداء فعددتها فاذا هي سبعة عشر الحسين بن محمد عن معلى بن محمد
عن احمد بن محمد بن عبد الله عن علي بن جعفر قال سمعت ابا الحسن ع يقول ليس كل من قال بولايتنا
مؤمنا ولكن جعلوا انسا للمؤمنين عدة منا عن احمد بن محمد بن خالد عن فضالة بن ايوب عن
عمر بن ابان وسيف بن عميرة عن فضيل بن يسار قال دخلت على ابي عبد الله ع في مرضة مرضها
لم يبق منه الا راسه فقال يا فضيل انني كثيرا ما اقول ما على رجل عرفه الله هذا الامر لو
كان في راس جبل حتى ياتيه الموت يا فضيل بن يسار ان الناس اخذوا يمينا وشمالا وانا
وشيعتنا هدينا الصراط المستقيم يا فضيل ان المؤمن لو اصبح له ما بين المشرق والمغرب كان
ذلك خيرا له يا فضيل بن يسار ولو اصبح مقطعا اعضاؤه كان ذلك خيرا له يا فضيل بن يسار
ان الله لا يفعل بالمؤمن الا ما هو خير له يا فضيل بن يسار لو عدلت الدنيا عند الله جناح بعوضة
ما سقى عدوه منها شربة ماء يا فضيل بن يسار انه من كان همه هما واحدا كفاه الله همه ومن كان
همه في كل واد لم يبال الله بأي واد هلك محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن

باب الرضا بموهبة الايمان والصبر على كل شيء

ابن

بن مسكان عن منصور الصيقل والمعلى بن خنيس قالا سمعنا ابا عبد الله ع يقول قال رسول الله ص
قال الله عز وجل ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن انني لاحب لقاءه
ويكره الموت فاصرفه عنه انه ليدعوني فاجيبه وانه ليسألني فاعطيه ولو لم يكن في الدنيا الا واحد
من عبيدي مؤمن لاستغنيت به عن جميع خلقي ولجعلت له من ايمانه انسا لا يستوحش
الى احد علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن ذكره عن ابي عبد الله ع قال ان المؤمن
ليسكن الى المؤمن كما يسكن الظمآن الى الماء البارد محمد بن يحيى عن علي بن الحسن التيمي عن محمد
بن عبد الله بن زرارة عن محمد بن الفضيل عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال ان الله ليدفع بالمؤمن الواحد
عن القرية الفناء محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن ابي حمزة
عن ابي جعفر ع قال لا يصيب قرية عذاب وفيها سبعة من المؤمنين محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن نصر ابي الحكم الخثعمي عن ابي عبد الله ع قال المؤمن مؤمنان
مؤمن صدق بعهد الله ووفى بشرطه وذلك قول الله عز وجل رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فذلك
الذي لا يصيبه اهوال الدنيا ولا اهوال الآخرة وذلك ممن يشفع ولا يشفع له ومؤمن كخامة الزرع
تعوج احيانا وتقوم احيانا فذلك ممن يصيبه اهوال الدنيا واهوال الآخرة وذلك ممن يشفع
له ولا يشفع عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد عن ابي نصر عن داود بن سرحان
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اربع لا يخلو منهن المؤمن او واحدة منهن مؤمن يحسده وهو
اشدهن عليه ومنافق يقفو اثره او عدو يجاهده او شيطان يغويه محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل جعل وليه في
الدنيا غرضا لعدوه علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال
ما من مؤمن الا وقد وكل به اربعة شياطين يغويه يريد ان يضله وكافر يغتاله ومؤمن يحسده وهو
اشدهم عليه ومنافق يتبع عثراته عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن عمرو بن
عن جابر عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول اذا مات المؤمن خلى على جيرانه من الشياطين عدد
ربيعة ومضر كانوا مشتغلين به سهل بن زياد عن يحيى بن المبارك عن عبد الله بن جبلة عن
اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ما كان ولا يكون وليس بكائن مؤمن الا وله جار يؤذيه ولو
ان مؤمنا في جزيرة من جزائر البحر لابعث الله له من يؤذيه عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد

في سكون المؤمن الى المؤمن
في ما يدفع الله بالمؤمن
في ان المؤمن صنفان
فيما اخذ الله على المؤمن من الصبر على ما يلحقه
في ابتلاء المؤمن

عنه عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ان لله عز وجل عبادا في الارض من
خالص عباده ما ينزل من السماء تحفة الى الارض الا صرفها عنهم الى غيرهم ولا بلية الا صرفها
اليهم. عدة من اصحابنا عن احمد بن ابي عبد الله عن بعض اصحابه عن محمد بن المثنى الحضرمي عن محمد
بن بهلول بن مسلم العبدي عن ابي عبد الله ع قال انما المؤمن بمنزلة كفة الميزان كلما زيد في
ايمانه زيد في بلائه. عدة من اصحابنا عن احمد بن ابي عبد الله عن نوح بن شعيب عن ابي داود المسترق
رفعه قال قال ابو عبد الله ع دعي النبي ص الى طعام فلما دخل منزل الرجل نظر الى دجاجة فوق حائط
قد باضت فوقعت البيضة على حائط فثبتت عليه ولم تسقط ولم تنكسر فتعجب النبي ص منها
فقال له الرجل ما رزئت شيئا قط فنهض رسول الله ص ولم ياكل من طعامه شيئا وقال من
لم يرزأ فما لله فيه من حاجة. علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حسين بن عثمان عن عبد الله بن
مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص مثل المؤمن كمثل خامة الزرع تكفئها الرياح
كذا وكذا وكذلك المؤمن تكفئه الاوجاع والامراض ومثل المنافق كمثل الارزبة المستقيمة التي لا
يصيبها شيء حتى ياتيه الموت فيقصفه قصفا. علي بن ابراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة
بن صدقة قال قال النبي ص يوما لاصحابه ملعون كل مال لا يزكى ملعون كل جسد لا يزكى ولو في كل
اربعين يوما فقيل يا رسول الله اما زكاة المال فقد عرفناها فما زكاة الاجساد فقال لهم ان
يصاب بآفة قال فتغيرت وجوه الذين سمعوا ذلك منه فلما رآهم قد تغيرت الوانهم قال لهم
اتدرون ما عنيت بقولي قالوا لا يا رسول الله صلى الله عليك وآلك قال بلى الرجل يخدش الخدشة
وينكب النكبة ويعثر العثرة ويمرض المرضة ويشاك الشوكة وما اشبه هذا حتى ذكر في حديثه
اختلاج العين. ابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن ابن فضال عن ابن ابي بكير قال سالت
ابا عبد الله ع ايبتلى المؤمن بالجذام والبرص واشباه هذا قال فقال وهل كتب البلاء الا على
المؤمن. علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن رواح الجلبي عن ابي عبد الله ع قال ان المؤمن ليكرم على الله حتى
لو سأله الجنة بما فيها اعطاه ذلك من غير ان ينقص من ملكه شيء وان الكافر ليهون على الله
لو سأله الدنيا بما فيها اعطاه ذلك من غير ان ينقص من ملكه شيء وان الله ليتعاهد عبده المؤمن
بالبلاء كما يتعاهد الغائب اهله بالطرف وانه ليحميه الدنيا كما يحمي الطبيب المريض. علي بن ابراهيم عن
ابيه عن ابن محبوب عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال ان في كتاب علي ع ان اشد الناس بلاء النبيون ثم
الوصيون ثم الامثل فالامثل وانما يبتلى المؤمن على قدر اعماله الحسنة فمن صح دينه وصح عمله اشتد
بلاؤه وذلك ان الله عز وجل لم يجعل الدنيا ثوابا لمؤمن ولا عقوبة لكافر ومن سخف دينه وضعف عمله قل

وتد في

عن ابي عبد الله ع

بلاؤه

١٤

بلاؤه ان البلاء اسرع الى المؤمن التقي من المطر الى قرار الارض. محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن
علي بن الحكم عن مالك بن عطية عن يونس بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع ان هذا الذي ظهر بوجهي يزعم
الناس ان الله لم يبتل به عبدا له فيه حاجة قال فقال لي لقد كان مؤمن آل فرعون مكنع الاصابع فكان
يقول هكذا ويمد يديه ويقول يا قوم اتبعوا المرسلين ثم قال لي اذا كان الثلث الاخير من الليل في اوله
فتوضأ وقم الى صلاتك التي تصليها فاذا كنت في السجدة الاخيرة من الركعتين الاوليين فقل وانت
ساجد يا علي يا عظيم يا رحمن يا رحيم يا سامع الدعوات يا معطي الخيرات صل على محمد وآل
محمد واعطني من خير الدنيا والآخرة ما انت اهله واصرف عني من شر الدنيا والآخرة ما انت اهله
واذهب عني هذا الوجع وتسميه فانه قد غاظني واحزنني والح في الدعاء قال فما وصلت الى
الكوفة حتى اذهب الله به عني كله. علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن محمد بن سنان عن علاء بن ابي يعفور
عن ابي عبد الله ع قال ان فقراء المسلمين يتقلبون في رياض الجنة قبل اغنيائهم باربعين خريفا ثم قال
ساضرب لك مثل ذلك انما مثل ذلك مثل سفينتين مر بهما على عاشر فنظر في احداهما فلم ير فيها شيئا
فقال اسربوها ونظر في الاخرى فاذا هي موقرة فقال احبسوها. عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن
ابيه عن سعدان قال قال ابو عبد الله ع المصائب منح من الله والفقر مخزون عند الله. عنه رفعه
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص يا علي ان الله عز وجل جعل الفقر امانة عند خلقه فمن ستره اعطاه الله مثل
اجر الصائم القائم ومن افشاه الى من يقدر على قضاء حاجته فلم يفعل فقد قتله اما انه ما قتله بسيف ولا رمح
ولكن قتله بما نكا من قلبه. عنه عن محمد بن علي عن داود الحذاء عن محمد بن صغير عن جده شعيب عن مفضل قال
قال ابو عبد الله ع كلما ازداد العبد ايمانا ازداد ضيقا في معيشته. وباسناده قال قال ابو عبد الله ع
لولا الحاح المؤمنين على الله في طلب الرزق لنقلهم من الحال التي هم فيها الى حال اضيق منها. عنه
عن نوح بن شعيب وابو اسحاق الخفاف عن رجل عن ابي عبد الله ع قال ليس لمصاص شيعتنا في دولة
الباطل الا القوت شرقوا ان شئتم او غربوا لن ترزقوا الا القوت. عنه عن احمد عن علي بن
الحكم عن سعدان قال قال ابو عبد الله ع ان الله عز وجل يلتفت يوم القيامة الى فقراء المؤمنين شبيها بالمعتذر
اليهم فيقول وعزتي وجلالي ما افقرتكم في الدنيا من هوان بكم علي ولترون ما اصنع بكم اليوم فمن زود احدا منكم
في دار الدنيا معروفا فخذوا بيده فادخلوه الجنة قال فيقول رجل منهم يا رب ان اهل الدنيا تنافسوا في
دنياهم فنكحوا النساء ولبسوا الثياب اللينة واكلوا الطعام وسكنوا الدور وركبوا المشهور من الدواب
فاعطني مثل ما اعطيتهم فيقول الله تبارك وتعالى لك ولكل عبد منكم مثل ما اعطيت اهل الدنيا منذ كانت
الدنيا الى ان انقضت الدنيا سبعون ضعفا. عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابراهيم بن عقبة عن

في رياض

اسمعيل

عنه عن إسماعيل بن سهل وإسماعيل بن عباد جميعاً يرفعانه إلى أبي عبد الله ع قال ما كان من ولد آدم مؤمن إلا فقيراً
ولا كافر إلا غنياً حتى جاء إبراهيم ع فقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا فصيّر في هؤلاء أموالاً وحاجة وفي
هؤلاء أموالاً وحاجة. عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عمن ذكره عن أبي عبد الله ع
قال جاء رجل موسر إلى رسول الله ص نقي الثوب فجلس إلى رسول الله ص فجاء رجل معسر درن الثوب
فجلس إلى جنب الموسر فقبض الموسر ثيابه من تحت فخذيه فقال رسول الله ص أخفت أن يمسك
من فقره شيء قال لا قال فخفت أن يصيبه من غناك شيء قال لا قال فخفت أن يوسخ ثيابك
قال لا قال فما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله إن لي قريناً يزين لي كل قبيح ويقبح
لي كل حسن وقد جعلت له نصف مالي فقال رسول الله ص للمعسر أتقبل قال لا فقال له الرجل ولم
قال أخاف أن يدخلني ما دخلك. علي بن إبراهيم عن علي بن محمد القاساني عن القاسم بن
محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله ع قال في مناجاة موسى ع
يا موسى إذا رأيت الفقر مقبلاً فقل مرحباً بشعار الصالحين وإذا رأيت الغنى مقبلاً
فقل ذنب عجلت عقوبته. أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن ابن فضال عن محمد بن الحسين
بن كثير الخزاز عن أبي عبد الله ع قال قال لي أما تدخل السوق أما ترى الفاكهة تباع والشيء مما
تشتهيه فقلت بلى فقال أما إن لك بكل ما تراه فلا تقدر على شرائه حسنة. علي بن إبراهيم
عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله ع قال إذا كان يوم القيامة قام عنق من
الناس حتى يأتوا باب الجنة فيضربون باب الجنة فيقال لهم من أنتم فيقولون نحن الفقراء فيقال
لهم أقبل الحساب فيقولون ما أعطيتمونا شيئاً تحاسبونا عليه فيقول الله عز وجل صدقوا ادخلوا
الجنة. علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله ع قال قال أمير المؤمنين ع
الفقر أزين للمؤمن من العذار على خد الفرس. عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن علي بن أسباط عمن
ذكره عن أبي عبد الله ع قال الفقر الموت الأحمر فقلت لأبي عبد الله ع الفقر من الدينار والدرهم فقال لا ولكن من
الدين.

في أن للقلب أذنان

كا علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن أبي عبد الله ع قال ما من قلب إلا وله أذنان على إحداهما
ملك مرشد وعلى الأخرى شيطان مفتن هذا يأمره وهذا يزجره والشيطان يأمره بالمعاصي والملك يزجره
عنها وهو قول الله عز وجل عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد. الحسين بن محمد عن أحمد

بن محمد

بن إسحاق عن سعدان عن أبي بصير عن أبي عبد الله ع قال إن للقلب أذنين فإذا هم العبد بذنب قال له روح الإيمان
لا تفعل وقال له الشيطان افعل فإذا كان على بطنها نزع منه روح الإيمان. محمد بن يحيى عن أحمد بن
محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن أبان بن تغلب عن أبي عبد الله ع قال ما من مؤمن إلا ولقلبه
أذنان في جوفه أذن ينفث فيها الوسواس الخناس وأذن ينفث فيها الملك فيؤيد الله المؤمن
بالملك فذلك قوله وأيدهم بروح منه.

في الروح التي أيد بها المؤمن

كا الحسين بن محمد ومحمد بن يحيى جميعاً عن محمد بن سعد عن محمد بن
مسلم عن أبي سلمة عن محمد بن سعيد بن غزوان عن ابن أبي نجران عن محمد بن سنان عن أبي خديجة قال دخلت على
أبي الحسن ع فقال لي إن الله تبارك وتعالى أيد المؤمن بروح منه تحضره في كل وقت يحسن فيه و
يتقي وتغيب عنه في كل وقت يذنب فيه ويعتدي فهي معه تهتز سروراً عند إحسانه و
تسيخ في الثرى عند إساءته فتعاهدوا عباد الله نعمه بإصلاحكم أنفسكم تزدادوا
يقيناً وتربحوا نفيساً ثميناً رحم الله امرأ هم بخير فعمله أو هم بشر فارتدع عنه ثم قال نحن
نؤيد الروح بالطاعة لله والعمل له.

في الذنب

كا محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن طلحة بن زيد
عن أبي عبد الله قال كان أبي يقول ما من شيء أفسد للقلب من خطيئة إن القلب ليواقع الخطيئة فما
تزال به حتى تغلب عليه فيصير أعلاه أسفله. عنه عن أبيه عن محمد بن خالد عن النضر عن سويد عن هشام بن
سالم عن أبي عبد الله ع قال أما إنه ليس من عرق يضرب ولا نكبة ولا صداع ولا مرض إلا بذنب
وذلك قول الله عز وجل في كتابه وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير قال ثم قال
وما يعفو الله أكثر مما يؤاخذ به. علي عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله ع قال كان أمير
المؤمنين صلوات الله عليه يقول لا تبدين عن واضحة وقد عملت الأعمال الفاضحة
ولا يأمن البيات من عمل السيئات. الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن أبان عن
الفضيل بن يسار عن أبي جعفر ع قال إن العبد ليذنب الذنب فيزوى عنه الرزق
علي بن محمد عن صالح بن أبي حماد عن محمد بن إبراهيم النوفلي عن الحسين بن مختار عن رجل عن أبي عبد الله ع قال قال
رسول الله ص ملعون ملعون من عبد الدينار والدرهم ملعون ملعون من كمه أعمى ملعون
ملعون من نكح بهيمة. عنه عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي أيوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع
قال إن العبد يسأل الله الحاجة فيكون من شأنه قضاؤها إلى أجل قريب أو إلى وقت بطيء
فيذنب العبد ذنباً فيقول الله تبارك وتعالى للملك لا تقض حاجته واحرمه إياها فإنه

تعرض لسخطي واستوجب الحرمان مني ابن محبوب عن مالك بن عطية عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال
سمعته يقول انه ما من سنة اقل مطرا من سنة ولكن الله يضعه حيث يشاء ان الله عز وجل
اذا عمل قوم بالمعاصي صرف عنهم ما قدر لهم من المطر في تلك السنة الى غيرهم والى الفيافي
والبحار والجبال وان الله ليعذب الجعل في جحرها بحبس المطر عن الارض التي هي
بمحلتها بخطايا من بحضرتها وقد جعل الله لها السبيل في مسلك سوى محلة اهل المعاصي
ثم قال قال ابو جعفر ع فاعتبروا يا اولي الابصار ابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن ابن
فضال عن ابي عبد الله ع قال ان الرجل يذنب الذنب فيحرم صلوة الليل وان العمل السيئ
اسرع في صاحبه من السكين في اللحم ابو علي الاشعري عن عيسى بن ايوب عن علي بن مهزيار
عن القاسم بن عروة عن ابي بكر عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ما من عبد الا وفي قلبه نكتة بيضاء
فان اذنب ذنبا خرج من النكتة نكتة سوداء فان تاب ذهب ذلك السواد وان تمادى
في الذنوب زاد ذلك السواد حتى يغطي البياض فاذا غطى البياض لم يرجع
صاحبه الى خير ابدا وهو قول الله عز وجل كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون

وغيرهما رفعه قال كان امير المؤمنين ع جالسا بالكوفة بعد منصرفه من صفين اذ اقبل شيخ فجثا
بين يديه ثم قال يا امير المؤمنين اخبرنا عن مسيرنا الى اهل الشام ابقضاء من الله وقدر فقال له
امير المؤمنين ع اجل يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء من الله وقدر فقال له الشيخ
عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين فقال له مه يا شيخ فوالله لقد عظم الله لكم الاجر في مسيركم وانتم
سائرون وفي مقامكم وانتم مقيمون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا فقال له وتظن انه كان قضاء
حتما وقدرا لازما انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر من الله وسقط معنى
الوعد والوعيد فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن ولكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن ولكان
المحسن اولى بالعقوبة من المذنب تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان و
قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تبارك وتعالى كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل كثيرا ولم
يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يملك مفوضا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ولم يبعث
النبيين مبشرين ومنذرين عبثا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فانشأ الشيخ
يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا اوضحت من امرنا ما كان ملتبسا
جزاك ربك بالاحسان احسانا علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار عن يونس بن عبد الرحمن
قال قال لي ابو الحسن الرضا ع يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة و
لا بقول اهل النار ولا بقول ابليس فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا
ان هدانا الله وقال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال ابليس رب
بما اغويتني فقلت والله ما اقول بقولهم ولكني اقول لا يكون الا بما شاء الله واراد وقدر وقضى
فقال يا يونس ليس هكذا لا يكون الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى يا يونس تعلم ما المشية قلت لا قال
هي الذكر الاول فتعلم ما الارادة قلت لا قال هي العزيمة على ما يشاء فتعلم ما القدر قلت لا قال
هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء قال ثم قال والقضاء هو الابرام واقامة العين
قال فاستأذنته ان يأذن لي ان اقبل رأسه وقلت فتحت لي شيئا كنت عنه في غفلة

في أمالي الصدوق عن احمد بن محمد بن احمد السناني المكتب رض قال حدثنا محمد بن ابي عبد الله الكوفي قال حدثنا سهل بن زياد الادمي عن
عبد العظيم بن عبد الله الحسني عن الامام علي بن محمد عن ابيه محمد بن علي عن ابيه الرضا علي بن موسى ع قال خرج ابو حنيفة ذات يوم
من عند الصادق ع فاستقبله موسى بن جعفر وهو غلام فقال له يا غلام ممن المعصية فقال ع لا تخلو من ثلثة اما ان تكون من الله عز وجل
وليست منه فلا ينبغي للكريم ان يعذب عبده بما لا يكتسبه واما ان تكون من الله عز وجل ومن العبد فلا ينبغي للشريك القوي
ان نظلم الشريك الضعيف واما ان تكون من العبد وهي منه فان عاقبه الله فبذنبه وان عفا عنه فبكرمه وجوده
محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ابراهيم بن عمر اليماني عن
ابي عبد الله ع قال ان الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون اليه وامرهم ونهاهم فما امرهم به من
شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه ولا يكونون اخذين ولا تاركين الا باذن الله علي بن
ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن حفص بن قرط عن ابي عبد الله ع قال قال
رسول الله ص من زعم ان الله يامر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر
بغير مشية الله فقد اخرج الله من سلطانه ومن زعم ان المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله
ومن كذب على الله ادخله النار محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن الحسن زعلان عن ابي طالب القمي
عن رجل عن ابي عبد الله قال قلت اجبر الله العباد على المعاصي قال لا قلت ففوض اليهم الامر قال قال لا قلت فماذا
قال لطف من ربك بين ذلك علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن صالح بن سهل عن بعض اصحابه
عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الجبر والقدر فقال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا
يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم علي بن ابراهيم عن محمد عن يونس عن عدة عن ابي عبد الله قال قال له
رجل جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصي قال الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقال
له جعلت فداك ففوض الله الى العباد قال فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي فقال له جعلت فداك فبينهما
منزلة قال فقال نعم اوسع ما بين السماء والارض محمد بن ابي عبد الله عن حسين بن محمد عن محمد بن يحيى عمن حدثه
عن ابي عبد الله ع قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين قال قلت وما امر بين امرين قال مثل ذلك
رجل رايته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت
انت الذي امرته بالمعصية عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع
قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد
علي بن ابراهيم عن الحسن بن محمد عن علي بن محمد القاساني عن علي بن اسباط قال سالت ابا الحسن الرضا ع عن
الاستطاعة فقال يستطيع العبد بعد اربع خصال ان يكون مخلى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح له سبب
وارد من الله قال قلت جعلت فداك فسر لي هذا قال ان يكون العبد مخلى السرب صحيح الجسم سليم
الجوارح يريد ان يزني فلا يجد امرأة ثم يجدها فاما ان يعصم نفسه فيمتنع كما امتنع يوسف ع او يخلي بينه وبين
ارادته فيزني فيسمى زانيا ولم يطع الله باكراه ولم يعصه بغلبة محمد بن يحيى وعلي بن ابراهيم جميعا
عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم وعبد الله بن يزيد جميعا عن رجل من اهل البصرة قال سالت ابا عبد الله ع
عن الاستطاعة فقال ابو عبد الله ع اتستطيع ان تعمل ما لم يكون قال لا قال فتستطيع ان

تنتهي

تنتهي عما قد كون قال لا قال فقال له ابو عبد الله ع فمتى انت مستطيع قال لا ادري قال فقال له ابو عبد الله ع
ان الله خلق خلقا فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون للفعل وقت
الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوه في ملكه لم يكونوا مستطيعين ان
يفعلوا فعلا لم يفعلوه لان الله عز وجل اعز من ان يضاده احد في ملكه قال البصري فالناس مجبورون
قال لو كانوا مجبورين كانوا معذورين قال ففوض اليهم قال لا قال فما هم قال علم منهم فعلا فجعل فيهم
آلة الفعل فان فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين قال البصري اشهد انه الحق وانكم اهل بيت
النبوة والرسالة محمد بن ابي عبد الله عن سهل بن زياد وعلي بن ابراهيم عن احمد بن محمد ومحمد
بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن علي بن الحكم عن صالح النيلي قال سالت ابا عبد الله ع هل للعباد من
الاستطاعة شيء قال فقال لي اذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التي جعلها
الله فيهم قال قلت فما هي قال الآلة مثل الزنا اذا زنى كان مستطيعا قلت فعلى ماذا يعذبه
قال بالحجة البالغة والآلة التي ركب فيهم ان الله لم يجبر احدا على معصيته ولا اراد ارادة حتم
الكفر من احد ولكن حين كفر كان في ارادة الله ان يكفر وهم في ارادة الله وفي علمه ان
لا يصيروا الى شيء من الخير قلت اراد منهم ان يكفروا قال ليس هكذا اقول ولكني اقول
علم انهم سيكفرون فاراد الكفر لعلمه فيهم وليست ارادة حتم انما هي ارادة اختيار

كا علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمر الفقيمي عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع انه قال
للزنديق الذي سأله من اين اثبت الانبياء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعاليا
عنا وعن جميع ما خلق وكان ذلك الصانع حكيما متعاليا لم يجز ان يشاهده خلقه ولا يلامسوه
فيباشرهم ويباشروه ويحاجهم ويحاجوه ثبت ان له سفراء في خلقه يعبرون عنه الى خلقه وعباده
ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم فثبت الآمرون والناهون
عن الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه عز وجل وهم الانبياء وصفوته من خلقه حكماء مؤدبين
بالحكمة مبعوثين بها غير مشاركين للناس على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب في شيء من
احوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان مما اتت به الرسل
والانبياء من الدلائل والبراهين لكيلا تخلو ارض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق
مقالته وجواز عدالته   محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن
منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق
يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك
الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي
له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس
تعلمون ان رسول الله ص كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى ص من كان
الحجة على خلقه قالوا القران فنظرت في القران فاذا هو يخاصم به المرجئ والقدري والزنديق الذي لا يؤمن
به حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القران لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان
حقا فقلت لهم من قيم القران فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا
لا فلم اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا عليا صلوات الله عليه واذا كان الشيء بين القوم
فقال هذا لا ادري وقال هذا لا ادري وقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا
عليه السلام كان قيم القران وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة بعد رسول الله ص وان ما قال
في القران حق فقال رحمك الله   علي بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن ابراهيم عن يونس بن
يعقوب كان عند ابي عبد الله جماعة منهم حمران بن اعين ومحمد بن النعمان وهشام

١٨

قال ره

الحمد لله المتفرد ... والصلوة على

الحجج والفضلاء والعلماء الموصوفين

محمد المخصوص بالرسالة وآله ... انار ...

بالعدالة يقول صاحب هذه المقالة [illegible] والافضل [illegible]

فيها قواعد العقائد [illegible] العالم المنسوب [illegible] الاصال [illegible] واقول

من نفسه عن الاطناب والاطالة فانه [illegible] والنقصان والكمال

والملالة وافقه [illegible] علم وعمل وكل واحد منهما [illegible] بالفعل المتعلقة [illegible] الامور العلمية [illegible]

للنفس الناطقة [illegible] حصول العلوم الكسبية [illegible] الاعتقاد والفضل [illegible]

منها ما [illegible] استفادة [illegible] الاعمال واعلاها [illegible]

والطريق [illegible] النوع [illegible] وصل [illegible]

الطلب [illegible]

اكرمنية [illegible] الاسلام [illegible]

لقواعد اصول [illegible] الطوسي

قواعد العقائد [illegible]

وعقب الحمد بالصلوة على

رسوله لزيادة انعامه بارشاد

عباد الله الى الصراط المستقيم

وعقب المخصوص بالرسالة من امته

وعقب الصلوة عليه بالصلوة على آله الائمة

اظهروا ما خفى على الامة بعد الرسول ووصفهم

بالعدالة المطلقة التي يستحيل اتصاف غير المعصوم

بها ثم ذكر ما قصد اثباته في هذه الرسالة فانه يقدم

اصولا يتعلق بالامور العامة لافتقار قصده اليها قال

اصل كلما يمكن ان يعبر عنه

قال العلامة جمال الدين بحر العلوم وحجها بعد ذكر الخطبة اما بعد فقد اجمع

رايينا في هذا الكتاب الموسوم بكشف الفوائد على ايضاح ما اشتمل عليه الرسالة

الموسومة بقواعد العقايد من تصانيف شيخنا وامامنا الاعظم ومقتدانا المعظم افضل

المتاخرين مكمل المتقدمين نصير الملة والحق والدين ابي جعفر محمد بن محمد الحسن الطوسي قدس الله

روحه الزكية وافاض على تربته المراحم الربانية على سبيل الايجاز والاختصار خاليا عن التطويل

والاكثار اذ جعلنا ذلك موكولا الى كتاب النهاية فانه كاسمه قد تجاوز الغاية

[illegible] [illegible] الدين [illegible] شرح [illegible] قواعد العقائد [illegible] تمام كتاب كشف الفوائد [illegible]

وتحديده بالثابت العين والمنفي العين اولى اذ يمكن ان يجرعنه ونقيضه يشتمل على دور ظاهر
بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود والاستدلال يتوقف التصديق بالمنافي عليه او
يتوقف الشيء على نفسه اوعدم تركب الوجود مع فرضه مركبا اوابطال الرسم باطل بحجته
كما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا ولا فرق بين الموجود والثابت
ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين ومشايخ المعتزلة يقسمو الثابت الى موجود
ومعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال ويجعلو المنفي ما عدا هذه الثلثة قواعد
وهذه قسمة ضرورية مترددة بين النفي والاثبات لم ينازع فيها احد من العقلاء

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم نستعين واسئله التوفيق فانه خير موفق ومعين

الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلال المرشد الى الصواب في المعاش والمآل والصلوة على سيدنا محمد النبي المعصوم من الخطاء في المقال والفعال وعلى آله الاطهار خير آل اما بعد فهذا كتاب نهج المسترشدين في اصول الدين لخصت فيه مبادي القواعد الكلامية ورؤس المطالب الاصولية نفع الله به طالب اليقين انه خير موفق ومعين اجابة لسؤال الولد العزيز محمد ايده بعنايته ورزقه الخير وملازمة طاعته وامده الله بالعنايات الربانية واسعده بالالطاف الالهية ورتبته على فصول

في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا وهو الثابت العين او معدوما وهو المنفي العين ولا واسطة بينهما على المذهب الحق لقضاء الضرورة بهذا الحصر والموجود اما ان يكون ذهنيا لا غير كالاشياء المتصورة في الذهن المنفية في الخارج كما يتصور جبل من ياقوت وبحر من زيبق واما ان يكون خارجيا فاما ان يكون واجب الوجود لذاته وهو الذي يستحيل عليه العدم لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون ممكن الوجود لذاته وهو الذي يجوز عليه العدم وهو ما سوى الله تعالى والمعدوم اما ان يكون ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري تعالى وهو الذي لا يصح وجوده البتة واما ان يكون ممكن الوجود كالمتجددات من المعدومات ولا ثبوت له الا في الذهن اذ لا فرق بين الثبوت والوجود عند العقل ومن جعلهما امرين متغايرين فقد كابر مقتضى عقله

في اقسام الممكنات الموجودة الممكن اما ان يكون متحيزا وهو الحاصل في مكان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك لذاته وهو الجوهر وما يتركب منه او حالا فيه وهو العرض اما الجوهر وهو المتحيز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات واذا تالف جوهران فما زاد في جهة واحدة فهو الخط وهو ينقسم في الطول خاصة واذا تالف خطان فما زاد في جهتين فهو السطح وهو ينقسم في الطول والعرض واذا تالف سطحان في جهتين فهو الجسم وينقسم في ثلث جهات واقل ما يحصل به الخط من جوهرين والسطح من اربعة او ثلثة على خلاف والجسم من ثمانية او ستة او اربعة على الخلاف واما العرض فاما ان يكون مشروطا بالحيوة اولا والاول عشرة القدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم والادراك والثاني الحيوة والاكوان والالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصوت والاعتماد والتاليف واثبت قوم الفناء عرضا قائما لا في محل

في احكام المعلومات وفيه مباحث

اختلف الناس في الوجود فذهب الاكثر الى انه صفة زائدة على الماهية وذهب اخرون الى انه نفس الماهية والحق الاول لانا نحكم على الماهية بانها موجودة او معدومة ونستفيد من الاول زيادة على مفهوم الماهية ولو قلنا الماهية ماهية لم نستفد شيئا ومن الثاني فائدة غير المناقضة لو قلنا الماهية ليست ماهية احتجوا بان الوجود لو كان زائدا على الماهية حالا فيها فاما ان يحل فيها والماهية موجودة او معدومة والاول يستلزم التسلسل والثاني يلزم قيام الموجود بالمعدوم والجواب انه قائم بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم

في انه مشترك الحق انه كذلك لانا نقسم الوجود الى الواجب والى الممكن ومورد التقسيم مشترك في الاقسام ولان النفي امر واحد وهو نقيض الوجود فيكون الوجود واحدا لانه لو تعدد لم ينحصر التقسيم في قولنا الشيء اما موجود او معدوم

الحق ان تصور الوجود والعدم والامكان والامتناع ضروري لانه لا شيء اظهر عند العاقل من كونه موجودا او انه ليس بمعدوم ومن عرف الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع وعرف الممكن بانه ليس بواجب ولا ممتنع والممتنع هو الذي لا يمكن وجوده البتة لزمه الدور وكذا كلما يقع في هذا الباب من التعريفات

وبا دق الشبهة فلا يتحقق الشبهة بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وكيف يتحقق الشبهة بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف و
وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد ولو اقتضى الشبهة الثبوت لزم منه محالات والامكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه وهو مرادف الثبوت
والعدم النفي فلا واسطة والوجود لا يرد عليه القدرة والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض ولو قضوا بالحال نقضها والعذر بعدم قبول
التماثل والاختلاف والتزام الشيء باطل فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها ومن انتفاء
تباينها ومن اختلافهم في صفة الجنس وما يتبعها في الوجود واختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية واختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما واختلافهم
في امكان وصفه بالجسمية واختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة ومن قسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل
الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره ثم الوجود قد يوضع على الاطلاق ويقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يوخذ مقيدا

والامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية وليست امورا وجودية في الخارج لان
كل موجود في الخارج فهو اما واجب او ممكن فان كان الوجوب ثابتا في الخارج فان كان
واجبا لزم التسلسل وان كان ممكنا جاز زواله فيزول الوجوب عن الواجب فيكون
الواجب ممكنا هف ولو كان الامكان ثابتا في الخارج فان كان واجبا كان الممكن
الذي هو شرط فيه واجبا لان شرط الواجب واجب هف وان كان ممكنا لزم التسلسل
ولو كان الامتناع ثابتا في الخارج كان الموصوف به وهو الممتنع ثابتا في الخارج لان
ثبوت الصفة فرع على ثبوت الموصوف وهو مح

في احكام الموجودات وفيه مباحث

اختلف الناس في وجود الجوهر الفرد فاثبته قوم و
نفاه اخرون احتج المثبتون بانا اذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لاقته بما
لا ينقسم والا كانت مضلعة فاذا دحرجت لاقته في كل آن بنقطة فيكونا
مركبين من الجواهر واحتج النفاة بانا اذا وضعنا جوهرا بين جوهرين فان لاقاهما
بالاسر لزم التداخل وان كان لا بالاسر لزم الانقسام وههنا حجج كثيرة من الطرفين
ذكرناها في كتاب الاسرار

في احكام الجواهر الاجسام متماثلة خلافا
للنظام لان المعقول من الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على
زوايا قوائم امر واحد متساو في الجميع فتكون متساوية وهي باقية خلافا له ايضا
والضرورة قاضية بذلك فانا نعلم بالضرورة ان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول
هو بعينه الموجود في الزمن الثاني ويستحيل عليها التداخل خلافا له ايضا فانا نعلم بالضرورة
ان البعدين اذا اجتمعنا زاد على البعد الواحد ويجوز خلوها من جميع الاعراض الا
الكون لان الهوى كذلك وخلاف الاشعرية ضعيف وهي مرئية بواسطة اللون و
الضوء وهي متناهية خلافا للهند لانه لولا ذلك لامكن فرض خطين غير متناهيين خرجا
من نقطة واحدة كساقي مثلث فان البعد بينهما يتزايد بتزايدهما فاذا كانا غير متناهيين
كان البعد بينهما غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو باطل بالضرورة و

ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه والفرق
بين نفي الامكان والمنفي لا يستلزم ثبوته والوجوب شامل للذات وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية
وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتيهما وعند عدم اعتبارهما بالنظر اليهما تثبت ما بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي
والغيري وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية
الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء
الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية والامكان لازم والايجاب للماهية او يمتنع ودوجب الفعليات بقارنه جواز العدم
وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى النقص والاستعداد قابل للشدة والضعف

ويجوز الخلاء بينهما لانا اذا وضعنا سطحا مستويا على مثله ثم رفعناه دفعة مستويا ارتفع
جميع جوانبه والا لزم التفكيك ففي زمان رفعه يخلو الوسط لان حصول الجسم فيه
انما يكون بعد المرور على الطرف فيكون الوسط خاليا ولان الملاء لو كان موجودا لكان اذا
تحرك الجسم فان بقي المكان الذي ينتقل اليه مملوا لزم التداخل وان تحرك الجسم عنه
فان كان الى مكان الاول لزم الدور وان كان الى مكان ثالث تحرك العالم بتحرك
البقة وهو معلوم البطلان وهي حادثة لانها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او
ساكنة والقسمان باطلان اما الملازمة فلانها لا بد لها من مكان فان كانت
لابثة فيه كانت ساكنة وان كانت منتقلة عنه كانت متحركة ولا واسطة بينهما واما
بطلان الاول فلان الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد ان كان في آخر
فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير والازل ينافي المسبوقية فالجمع بينهما مح واما بطلان
الثاني فلانها لو كانت ساكنة لامتنعت الحركة عليها لان السكون يستحيل زواله
والثالث باطل لان الاجسام متحركة باجمعها اما الفلكيات فظاهر واما العناصر
فلانها اما بسائط او مركبات اما المركبات فحركاتها ظاهرة واما البسائط فلان
الجانب الذي يلاقي بعضها بعضا مساو للجانب الآخر فيصح على الآخر الملاقاة
وانما يكون ذلك بالحركة فصح الحركة

في احكام خاصة الاعراض
وهي تسعة عشر الكون وهو حصول الجسم في الحيز والمراد بالحيز والمكان
شيء واحد وهو البعد المفطور الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه ويندرج تحت
الكون اربع انواع الحركة وهي الحصول الاول في المكان الثاني والسكون و
هو حصول في مكان واحد اكثر من زمان والاجتماع وهو حصول جوهرين بحيث
لا يتخللهما ثالث والافتراق وهو حصولهما بحيث يتخللهما ثالث وهذه الاربعة
امور وجودية ومنها ما هو متماثل وما هو متضاد وتدرك بالبصر بواسطة اللون
والضوء وهو جنس للسواد والبياض واثبت اخرون الحمرة والصفرة و

وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له لكان حكمها حكم الثابت واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحته والا فلا ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من وجه وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا والتغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها وسلبه عنها لا يقتضي تحققها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط والحمل والوضع من المعقولات يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسل ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض واما الموجود في الكتابة في العبارة مجازي والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يتعرف بينه وبين المبتدأ او صدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان والحكم بامتناع العود لامر لازم للمهية وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وورد على الموجود من حيث هو قابل للتقسيم وعدمه والحكم على الممكن بالامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان قد يكون الة للتعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح والمؤثرية اعتبار عقلي والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وتأثير المؤثر في المهية ويلحقه وجوب لاحق وعدم الممكن مستند الى عدم علته والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار ولا قديم ثم

الحمرة بسائط وتنقص الحمرة من قوم البياض وهو خطاء فانا نشاهد لا باعتبار ممازجة الهواء للاجسام الشفافة كما في بياض البيض المسلوق والضوء كيفية يكون الجسم بها مستنيرا اما من ذاته كما في الشمس او من غيره كما في المستضيء بنور غيره والضوء شرط لكون اللون مرئيا الوجود كما ذهب اليه بعضهم والظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا الطعوم وهي تسعة لان الحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وان فعل في اللطيف حدثت الحموضة وان فعل في المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة بينهما والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وان فعل في الكثيف حدثت الحلاوة وان فعل في المعتدل حدثت التفاهة وقد يجمع طعمان في جسم واحد كالحرافة والقبض في الباذنجان الروائح وليس لانواعها اسماء باعتبار ذاتها بل اما من جهة الموافقة او المخالفة كما يقال رائحة طيبة او منتنة او من جهة المحل كرائحة المسك وهي كيفيات تدرك بالشم اما بتحليل شيء من اجزاء ذي الرائحة ووصوله الى الخيشوم او بانفعال الهواء المتوسط بين ذي الرائحة والخيشوم بكيفية ذي الرائحة الحرارة والبرودة وهما كيفيتان ملموستان متضادان فالحرارة كيفية تقتضي جمع المتجانسات وتفريق المختلفات وهي جنس لانواع كثيرة كحرارة النار وحرارة الشمس وحرارة الادوية والحرارة الغريزية والحادثة عن الحركة ومن زعم ان البرودة عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فقد اخطأ فانا نحس من البارد بكيفية زائدة على عدم الحرارة الرطوبة واليبوسة وهما كيفيتان محسوستان متضادان فالرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها وقد يفسر الرطوبة بالبلة الصوت وهي كيفية مسموعة تحصل من تموج الهواء بين قارع ومقروع الى

ان

ولا قديم سوى الله تعالى ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه في المهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالبا على الامر المعقول وعلى الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما صدق على ما ينافيها ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها وقد يوخذ المهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو المهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد يوخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة للمهية يقال لها كلي منطقي وللمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل مهية والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى وكما تحقق الحاجة في المركب كذا في البسيط وهما قد يقومان بانفسهما وقد يفتقران الى المحل والمركب مركب عما يتقدم عليه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج وعلة الغنى عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني فتحصيل خواص ثلثة واحدة متعاكسة واثنتان اعم ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد وهي قد يتميز في الخارج وقد يتميز في الذهن وقد يعبر ...

ان يصل الى سطح الصماخ وهو غير باق بالضرورة والحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا في المسموع الاعتماد وهو كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات وهو اما لازم كالثقل والخفة واما مجتلب وانواعه ستة بحسب تعدد الجهات وهو غير باق التاليف وهو عرض يختص بالمحلين لا ازيد يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء واكثر العقلاء احالوا وجود عرض واحد في محلين الفناء واثبت قوم للجواهر ضدا هو الفناء اذا وجد الله تعالى فينتفي جميع الجواهر وليس في محل وهو خطاء فان وجود عرض لا في محل محال الحيوة وهي عرض يحل الجسم المركب على بنية مخصوصة يصح على تلك الذات باعتبارها صحة القدرة والعلم والموت عدم الحيوة عن محل اتصف بها القدرة وهي كيفية قائمة بالذات يصح باعتبارها على الذات ان تفعل وان لا تفعل وهي متقدمة على الفعل لان الكافر مكلف بالايمان حال كفره فلو لم يكن قادرا عليه حينئذ لزم تكليف ما لا يطاق وهي متعلقة بالضدين والعجز عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا الاعتقاد فان كان جازما مطابقا ثابتا فهو العلم وان لم يكن ثابتا فهو الاعتقاد المقلد وان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب والعلم اما ان يكون ضروريا او كسبيا فالضروريات ستة الاوليات وهي القضايا التي يكفي في الحكم بها تصور طرفيها كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية والمحسوسات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بمعاونة الحس الظاهر كالحكم بان النار حارة والشمس مشرقة والباطن كالجوع والشبع والتجربيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل لتكرار المشاهدة كالحكم بان شرب السقمونيا مسهل للصفراء والحدسيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تغاير اوضاعه والمتواترات وهي القضايا التي يحكم بها العقل لكثرة ورود الاخبار بحيث تأمن النفس التواطؤ على الكذب كالحكم بوجود النبي صلى الله عليه وسلم ووجود مكة وليس لليقين عدد مخصوص والفطريات وهي القضايا التي يحكم بها العقل لاجل وسط لا ينفك الذهن عنه كالحكم بان

والقضايا التي قياساتها معها ح ر

د ع

واذا اعتبر عروض العموم ومقابله للاجزاء المهية فقد يتباين وقد يتداخل وقد توخذ موادا وقد توخذ محمولة فتعرض لها الجنسية والفصلية
وجعلهما واحد والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة وما لا جنس له لا فصل له وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن
وجود جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة فلا تركيب عقلا الا منهما ويجب تناهيهما وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي
بحسبهما ومنها عوال وسوافل ومتوسطات ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان
مع التقابل ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل واذا نسبا الى ما تحتهما فان اليه كان الجنس اعم والفصل مساويا والتشخص
من الامور الاعتبارية فاذا نظر
اليه من حيث هو امر عقلي شاركه
غيره من المتشخصات فيه ولا يتسلسل
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما
ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا
يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض
الحالة فيها ولا يحصل التشخص بانضمام
كلي عقلي الى مثله والتميز يغاير التشخص
ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر
والتشخص يغاير الوحدة وهي تغاير الوجود
لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف
الوحدة وتساوقه ولا يمكن تعريفها الا
باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل
والخيال يتساويان في كون كل واحد
منها اعرف بالاقسام وليست الوحدة
امرا عينيا بل هو من ثواني المعقولات
وكذا الكثرة وتقابلهما لاضافة العلية
والمعلولية والمكيلية والمكيالية
لا التقابل جوهري ثم موضوعها
قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة
جهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة
ولم يعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت
كانت موضوعات او محمولات عارضة
لموضوع او بالعكس وان تقومت فوحدة
جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغاير
موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير
وحدة شخصية تقول مطلق والانقطاع

الاثنين نصف الاربعة لانها عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل عدد انقسمت
الاربعة اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد وفي العلم لا يحد لانه من الصفات الوجدانية
وهل هو صورة مساوية للمعلوم في العالم او اضافة بين العالم والمعلوم فيه خلاف
والاقوى عندي انه صفة حقيقية يلزمها الاضافة الى المعلوم وكما يصح اضافته الى
الموجود كذا يصح اضافته الى المعدوم فانا نعلم طلوع الشمس غدا من المشرق وهو معدوم
الآن الظن وهو ترجيح اعتقاد احد الطرفين ترجيحا غير مانع من النقيض
فان كان مطابقا فهو ظن صادق والا فهو كاذب النظر وهو ترتيب
امور ذهنية يتوصل بها الى آخر فان صحت المقدمتان والترتيب فالنظر صحيح
والا ففاسد ثم المقدمتان ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية والا فهي ظنية و
النظر الصحيح يفيد العلم لان كل من علم ان العالم حادث وكل حادث مفتقر الى
المؤثر فانه يعلم بالضرورة ان العالم مفتقر الى المؤثر واحتج من انكر افادة العلم
بان المطلوب ان كان معلوما استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل وان كان
مجهولا فكذلك فان ما لا يعلم لا يطلب والجواب انه معلوم من وجه دون وجه
وليس المطلوب هو الوجهان حتى يرد الاشكال بل المهية المتصفة بالوجهين
والنظر واجب لان معرفة الله تعالى واجبة لكونها دافعة للخوف ولا يتم الا
بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا خرج الواجب عن كونه واجبا
مطلقا او لزم تكليف ما لا يطاق والقسمان باطلان ووجوبه عقلي لانه لو وجب
بالسمع لزم افحام الانبياء عليهم السلام والقصد اليه اول الواجبات او المعرفة بالله تعالى
وحصول العلم عقيب النظر على سبيل اللزوم لا العادة للعلم الضروري بالوجوب
كما في غيره من الاسباب خلافا للاشعرية والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر وهو قد يكون عقليا محضا وقد يكون مركبا من العقلي والنقلي ولا
يتركب من النقليات المحضة دليل الارادة والكراهة وهما كيفيتان
نفسانيتان يرجحان الفعل او الترك وهل هما زائدتان على الداعي والصارف

ان كان

٢٢

ان كان لها مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة
والهوهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه والاتحاد محال والهوهو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف
والوحدة مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق
هي انواع العدد وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه والوحدة قد يعرض لذاتها ومقابلها
وينقطع بانقطاع الاعتبار وقد يعرض لها شركة فيتخصص بالمشهوري وكذا المقابل ويضاف الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا
المقابل ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة
وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين
وهما وجوديان يتعاقبان وما قيل في التحقيق و
المشهوري وتقابل التضايف
الجنس باعتبار عارض ومقولية عليها بالتشكيك
وارشد ما فيه السلب للاول التناقض ويحقق
في القضايا بشرائط ثمانية هذا في القضايا الشخصية
اما المحصورة فشرط تاسع هو الاختلاف فيه فان
الكليتين ضدان والجزئيتان صادقتان و
في الموجهات عاشر هو الاختلاف في الجهة
بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا واذا
العدم والملكة في القضايا اسميت معدولة و
هي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا لامكان
عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما وقد يستلزم
الموضوع احد الضدين بعينه او لا بعينه
او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو او الاتصاف
بالوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو منفي
في الاضافي ومشروط في الانواع باتحاد
الجنس والفصل واحد
في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه
امر بالاستقلال او الانضمام فانه علة
لذلك الامر والامر معلول له وهي

ام لا فيه خلاف والحق الزيادة في حقنا لا في حقه تعالى وارادة الشيء يستلزم كراهة ضده
لا نفسها الشهوة والنفرة وهما كيفيتان نفسانيتان متغايرتان للارادة
والكراهة فانا نريد شرب الدواء وقت الحاجة ولا نشتهيه ونشتهي الملاذ المحرمة
ولا نريدها الالم واللذة وهما كيفيتان وجدانيتان فاللذة ادراك الملائم
والالم ادراك المنافي وسبب الالم تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف
الادراك وهو زائد على العلم فانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار
وبين اللمس لها وهل الزيادة راجعة الى تأثر الحاسة وعدمها او الى امر مغاير فيه
خلاف وانواعه خمسة الابصار وقيل انه يحصل بخروج شعاع من العين نحو المرئي و
يتصل به فتحصل الرؤية وقيل بل ينطبع في العين صورة المرئي وكلاهما باطل اما الاول
فلان الشعاع ان كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال وان كان جسما استحال ان يخرج
من العين جسم يتصل بنصف كرة العالم مع صغر العين واما الثاني فلانه يستحيل انطباع
العظيم في الصغير والحق ما اخترناه في كتاب نهاية المرام وهو ان الله تعالى جعل للنفس قوة
تدرك المرئي عند مقابلة الحدقة السليمة له مع حصول الشرائط العشرة وهي سلامة
الحاسة وكثافة المبصر وعدم البعد والقرب المفرطين والمقابلة او حكمها ووقوع
الضوء على المرئي وكونه غير مفرط وعدم الحجاب والتعمد للابصار وتوسط الشفاف
وعند اجتماع هذه الشرائط تجب الرؤية والسماع وهو يحصل بتموج الهواء الصادر
عن قلع او قرع الى ان يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ والشم وهو يحصل بتكيف
الهواء برائحة ذي الرائحة ووصوله الى الخيشوم واللمس وهو انفع الادراكات اذ باعتباره
يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافي في الخارج فانه لما كان مركبا من العناصر الاربعة كان
حفظ بقائها على الاعتدال وفساده بخروجها عنه فوهبه الله تعالى قوة سارية فيه اجمع
ويدرك اللمس ما ينافيه فيبعد عنه واما باقي القوى فانها جالبة للنفع ودفع الضرر
اقدم من جلب النفع ولهذا كان اللمس انفع الادراكات والذوق وهو يحصل بانفعال
الرطوبة اللعابية المتصل باللسان بطعم ذي الطعم في احكام
عامة للاعراض الاعراض يستحيل عليها الانتقال لانه عبارة عن الحصول في الحيز

وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية والفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة العدم ولا يجوز بقاء
المعلول بعده وان جاز في المعد ومع وحدته يتحد المعلول ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات وهذا الحكم ينعكس على نفسه في الوحدة النوعية لا عكس
والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيهما ولا يتراقى معروضاهما
في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب الغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة له لا تنتهي الى طرف
وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل منهما باعتبارهما يوجب
تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله و

لان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة
اذ الجملة لا تجب به وكيف الجملة بسبب هو محتاج
الى الاثنان من تلك الجملة ويتنافى اشتمال
في طرفي النقيض والقبول والفعل متنافيان
مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما ويجب المعية في الوجود
بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا
لذاته الى تلك العلة والا فلا ولا يجب
صدق احدى النسبتين على المصاحب و
ليس الشخص من العنصر بشرط علة للشخص
الاخر منهما والا تناه الاشخاص لاستغنائه
عنه بغيره ولعدم تقدمه ولتكافؤهما والبقاء
احدهما مع عدم صاحبه والفعل منا يفتقر
الى تصور جزئي ليتخصص الفعل ثم شوق
ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا
الفعل والحركة الى مكان يتبع ارادة
بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع
تخيلات وارادة جزئية فيكون السابق
من هذه علة للسابق المعدة لحصول
اخرى فيتصل الارادات في النفس و
الحركات في المسافة الى اخرها ويشترط
في صدق التأثير على المقارن الوضع
والتناهي

بعد الحصول في حيز آخر وهو لا يعقل في الاعراض ولا يجوز انتقالها من محل الى محل اخر
لان العرض مفتقر في تشخصه الى محل شخص يقوم به والا لما حل فيه لاستغنائه في وجوده
بفاعله وفي تشخصه بغير المحل واذا افتقر في تشخصه الى المحل استحال انتقاله عنه ولا
يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولابد من الانتهاء الى محل جوهري
ولا يستحيل عليها البقاء فان الحس كما يحكم ببقاء الاجسام كذلك يحكم ببقاء الاعراض
القارة وخلاف الاشاعرة ضعيف ولا يمكن حلول عرض واحد في محلين كما لا
يعقل حلول جسم واحد في مكانين وقول ابي هاشم ان التأليف عرض يقوم بجزئين
لا ازيد وقول بعض الاوائل ان الاضافات المتفقة تقوم بالمتضايفين ضعيفان
والاعراض كلها حادثة لان محلها وهو الجسم حادث في بقايا احكام مشتركة
بين الجواهر والاعراض وهي خمسة كل معقولين ان تساويا في تمام الماهية فهما المثلان
والا فالمختلفان اما متقابلان ان لم يمكن اجتماعهما واما متنافيان والتقابل على
اربعة اصناف الضدان وهما الذاتان الوجوديتان اللتان لا يجتمعان وبينهما غاية
التباعد كالسواد والبياض ولا يعرض التضاد للاجناس مطلقا ولا للانواع الا اذا
دخلت تحت جنس آخر والضدان قد يخلو المحل عنهما اما مع الاتصاف بالوسط كالفاتر
او بعدمه كالهواء وقد لا يصح كالاكوان والنقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان
اما في المفردات كانسان ولا انسان او في المركبات كالانسان كاتب ليس الانسان
بكاتب وهو تقابل بحسب القول والعقد والعدم والملكة وهما نقيضان يخصص
موضوعهما كالعمى والبصر لا مطلقا لكنه عن محل يمكن اتصافه به والمتضايفان وهما
اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة والحق ان الاضافة
لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل وكما يستحيل الجمع بين المتقابلين كذلك
يستحيل الجمع بين المثلين اذ لا مايز لان الذات ولوازمها متفقة والعوارض
متساوية النسبة اليهما وانما يجتمع المختلفان غير المثلين والمتقابلين
المعقول اما ان يكون واحدا او كثيرا والواحد اما بالذات او بالعرض والاول

والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة انما هو باعتبار ما بعده في التناهي وعدمه الخامس على المؤثر بالنظر الى اثاره لان القسري يختلف باختلاف المقابل ومع
اتحاد المبدأ بقاء وتساويا والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ لعرض التناهي والمحل
المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وجزء له ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات تكسبها باعتبار الحال فيه وهذا المحل صورة للمركب
وجزء فاعل لمحله وهو واحد والقبول يشترط به الاختلاف اصلا والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة في وجودها للمعلول
وهي ثابتة لكل قاصد واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة

والا فهو خير او عادة او قصد ضروري
او عبث وجزاف واثبتوا للطبيعيات
غايات وكذا للاتفاقيات والعلة مطلقا
قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة والجميع
بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية
ذاتية او عرضية عامة او خاصة
قريبة او بعيدة مشتركة او خاصة
والعدم للحادث الزماني من المبادي
العرضية والقابل في الطرفين واحد
والموضوع كالمادة وافتقار الاثر الى
المؤثر انما هو في احد طرفيه واسباب
الماهية غير اسباب الوجود ولابد للعدم
من سبب وكذا في الحركة ومن العلل
المعدة ما يؤدي الى مثل او خلاف او
ضد والاعداد قريبة او بعيدة و
من العلل العرضية ما هو معد

الثالث

في الجواهر والاعراض

وفيه فصول

في الجواهر الممكن اما
ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض او
لا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته وفعله
وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن
وهو اما

الرابع

قد يكون بالشخص كزيد وقد يكون بالنوع كعمرو وزيد وقد يكون بالجنس كالانسان والفرس
ثم الاجناس متصاعدة فيكون الواحد بالجنس واحدا اما بالجنس القريب كما قلناه او بالمتوسط
كالانسان والحجر او البعيد كالانسان والعقل والواحد بالنوع كثير بالشخص والواحد بالجنس
كثير بالنوع والواحد بالنوع قد يصح عليه الانقسام لذاته كالمقادير ولغيره كالجسم وقد لا
يصح وقد يكون ذا وضع كالنقطة وغير ذي وضع كالنفس ومن جملة اقسام الواحد
الوحدة والحق ان الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية فان الوحدة لو كانت موجودة
لزم التسلسل ولو كانت الكثرة موجودة لكان محلها اما بعض اجزائها او كل واحد من اجزائها
فيكون الواحد كثيرا باعتبار واحد الموجود اما ان يكون قديما او حادثا فالقديم
ما لا اول لوجوده او الذي لا يسبقه العدم وهو الله تعالى خاصة والحادث ما لوجوده اول او هو
المسبوق بالعدم وهو كل ما عدا الله تعالى والحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية و
الا لزم التسلسل وخلاف الكرامية في الاول وبعض الاشعرية في الثاني ضعيف والقديم
لا يجوز عليه العدم لانه اما واجب الوجود لذاته وظاهر انه لا يجوز عليه العدم واما ممكن
الوجود فلابد له من علة واجبة الوجود والا لزم التسلسل ويلزم من امتناع عدم علته
امتناع عدمه والحادث لابد له من مؤثر لان ماهيته لما اتصف بالعدم تارة وبالوجود
اخرى بل كانت من حيث هي هي قابلة لهما فيكون ممكنة فلابد من اتصافها باحد
الامرين من مرجح والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة ومن هنا ظهر ان
علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان لا الحدوث وايضا الحدوث كيفية
للوجود فيكون متأخرة عنه والوجود متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج المتأخر
عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم الدور بمراتب وهو محال
الموجود اما ان يكون مؤثرا في غيره اما مع امكان ان لا يؤثر فيه وهو الفاعل المختار
او مع امتناع ان لا يؤثر وهو العلة الموجبة واما اثرا لغيره وهو المعلول ولا يمكن
ان يكون العلة نفس المعلول لان المؤثر متقدم ويستحيل ان يتقدم الشيء على نفسه بل اما
جزئه او خارج عنه اما الجزء فان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالقوة كالخشب

وهو اما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرض ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد باعتبار آخر ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين والموضوع من جملة المشخصات وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط ولا وجود لوضع لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط ولحركة الموضوعين على طرفي المركب

من ثلثة للسرير فهو العلة المادية وان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالفعل فهو العلة الصورية كالشكل في السرير واما الخارج فان هو المفيد للوجود فهو العلة الفاعلية كالنجار للسرير و ان كان لاجل الوجود فهو العلة الغائية كالاستقرار على السرير وكل مركب صادر عن فاعل مختار لا بد له من هذه العلل الاربع والعلة قد تكون بالذات كالسقمونيا في ازالة التسخين وقد تكون بالعرض كالسقمونيا للتبريد ولا يمكن ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان تامتان لانه يكون واجبا بكل واحدة منهما من العلتين فيستغني بكل واحدة منهما عن الاخرى فيكون حال الحاجة اليهما مستغنيا عنهما كان خلف ويمكن ان يكون لمعلول نوعي علتان مستقلتان كالحرارة الصادرة عن علل مختلفة ولا يمكن وحدة المعلول من كل وجه مع تركب علته لان كل واحد من اجزاء العلة ان كان له تاثير تام في ذلك الواحد فيجتمع على المعلول الشخصي علل كثيرة مستقلة وقد بينا استحالته او في ابعاضه فيلزم تركب المعلول مع فرض وحدته هف وان لم يكن لشيء من الاجزاء تاثير في المعلول فاما ان يحصل عند الاجتماع امر يقتضي ذلك المعلول اولا فان كان الثاني لم يكن المعلول معلولا لتلك الماهية المركبة وان حصل كان هو العلة بالحقيقة اذ بوجوده يوجد المعلول وبعدمه ينتفي فاما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان الاول نقلنا الكلام اليه في كيفية صدوره عن الاجزاء وان كان مستغنيا عنها لم يكن لتلك الاجزاء تاثير في المعلول ولا في علته البسيطة فلا لها مدخل في التاثير البتة وان كان مركبا نقلنا الكلام في كيفية حصوله ولا يمكن تاخر المعلول عن العلة التامة والا لكان وجوده في وقت وجوده دون ما قبله وما بعده ان لم يكن لمرجح امر مع ثبوت الاوقات لزم الترجيح من غير مرجح وان كان لمرجح غير العلة لم يكن ما فرضناه علة تامة هف وعلة العدم عدم العلة ولا يمكن استناد كل واحد من الشيئين الى صاحبه وهو الدور لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد من الشيئين علة لصاحبه او كان علة العلة لصاحبه لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة او بمراتب ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات لان تلك الجملة المتسلسلة ممكنة قطعا فالمؤثر فيها ان كان خارجا عنها كان واجبا وهو المطلوب وان كان جزءها لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب لا يتناهى لان المؤثر في الجملة مؤثر في احاد التي

لا على التبادل ويلزمهم ما يشبه الحس يكذبه من التفكيك وسكون المتحرك اتفاقا الدائرة والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا والان لا تحقق لها خارجا ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعليم الى التناسب ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل والقسمة بانواعها تحدث في المقوم اثنينية تساوي طباع كل واحد طباع المجموع وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى ولكل جسم حيز

جملتها

ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فلو تعدد انتفى ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه وكذا الشكل و المعقول من المكان البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها وبداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام ولم يعم المكان فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل والا لساوت حركة ذي المعاوق حركة ذي عديمه عنه وفرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها والاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه

من جملتها المؤثر نفسه وعلله التي لا يتناهى ولا يمكن استناد معلولين الى علة بسيطة واحتج الفلاسفة بان الصدورين ان دخلا لزم التركيب والا لزم التسلسل ضعيف لان الصدور امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل وكذا يجوز ان يكون البسيط قابلا وفاعلا وقولهم نسبة القبول نسبة الامكان ونسبة العلية نسبة الوجوب خطأ لامكان اختلاف النسبة عند اختلاف الحيثيات ولا شك في المغايرة بين حيثية القبول وحيثية التاثير

المفهوم ان منع نفس تصوره من الشركة فيه فجزئي وان لم يمنع فكلي كالانسان ثم افراده قد يكون ذهنية كجبل من ياقوت وقد يكون خارجية كالانسان والكلي اما نوع ان كان نفس الحقيقة كالانسان او جنس ان كان جزءها المشترك كالحيوان او فصل ان كان جزءها المميز كالناطق او خاصة ان كان خارجا عنها كالضاحك او عامة ان كان خارجا عنها مشتركا بينها وبين غيرها كالماشي ويقال للثلثة الاول الذاتي وللاخيرين العرضي

في اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته وفيه مباحث

في اثباته تعالى

هاهنا موجود بالضرورة فان كان واجبا لذاته ثبت المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر الى المؤثر فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره فان كان واجبا ثبت المط والا لزم التسـ وقد تقدم بطلانهما ووجوده نفس حقيقته لانه لو كان زائدا عليها كان صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر ممكن فيكون الوجود ممكنا وقد فرض واجبا هف ولانه لو كان ممكنا لافتقر الى مؤثر ومؤثره ان كان نفس حقيقته واجب الوجود فاما ان يؤثر فيه وهي موجودة فيلزم الدور او التسـ واما ان يؤثر فيه وهي معدومة فيتطرق العدم الى واجب الوجود وهو مح ولاستحالة تاثير المعدوم في الموجود وهو ازلي ابدي لاستحالة تطرق العدم اليه والا لكان ممكنا

في انه تعالى

قادر خلافا للفلاسفة لنا انه لو كان موجبا لزم قدم العالم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه تعالى لو كان موجبا استحال تاخر معلوله عنه على ما تقدم وان كان بشرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم العالم لان عند حصول العلة وشرطها يجب المعلول وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وهو مح احتجوا بان العالم قديم فالباري موجب والملازمة ظاهرة

في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد منها غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة وتشتمل على افلاك تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون وتشتمل على سبعة سيارة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت والكل بسائط خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة واما العنصرية البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط فالنار حـ

الفصل الخامس الاول

فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالطبع لها طبيعة واحدة قوية مع احالة المركب اليها والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات
والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط لها ثلث طبقات واما
المركبات فهذه اسطقسات لها وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض فيفعل الكيفية في المادة فيكسر سورة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة
في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صورة البسائط ثم تختلف الامزجة في الاعداد بسبب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم
تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط وهي تسعة
في بقية الاحكام ويشترك الاجسام في
وجوب التناهي لوجوب التضايف ما فرض لضده به عند مقابلته بمثله مع فرض نقصانه عنه ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية

واما بيان المقدم فلان ما يتوقف عليه التاثير ان كان قديما لزم القدم والا لزم الترجيح من
غير مرجح وان كان حادثا لزم التسلسل والجواب المنع من صدق المقدم وقد تقدم والملازمة
الثانية ممنوعة لانها انما تتم في حق الموجب اما المختار فلا
وقدرته تعالى يصح تعلقها
بجميع المقدورات خلافا لاكثر الناس لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان
وهو ثابت في كل ما سوى الله تعالى فصح تعلق قدرته بالجميع وخالف النظام في ذلك حيث
منع من قدرته تعالى على القبيح لانه يستلزم الجهل او الحاجة وهما ممتنعان في حقه تعالى و
الجواب انهما لا زمان للوقوع لا القدرة فالامتناع من حيث الحكمة وخالف عباد
حيث حكم بان ما علم الله بوقوعه فهو واجب وما علم بعدمه فهو ممتنع ولا قدرة على
الواجب والممتنع والجواب ان العلم بالوقوع تابع للوقوع ولا يؤثر في وجوبه وامكانه
الذاتي وقد اوضحنا هذا الكلام في كتاب النهاية وخالف الكعبي حيث زعم ان الله تعالى لا يقدر
على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وهما مستحيلان عليه تعالى والجواب ان الطاعة
والسفه وصفان عارضان للفعل لا يوجبان له المخالفة الذاتية وخالف الجبائيان
حيث حكما بانه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والا لزم اجتماع النقيضين اذا اراد الله
ما كرهه العبد او بالعكس والجواب اذا اضيف الفعل الى احدهما استحال مع تلك
الحيثية اضافته الى الآخر وهو من قبيل اعتبار الاضافة فيمكن استناده الى كل منهما
على البدل
في انه تعالى عالم يدل عليه انه فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من فعل
كان كذلك فهو عالم والمقدمتان ضروريتان ولانه تعالى مختار وكل مختار عالم اذ المختار انما يفعل
بواسطة القصد وهو مسبوق بالعلم بالضرورة وهو عالم بكل المعلومات لانه متى يصح عليه
ان يعلم بكل المعلومات وجب له ذلك والمقدم حق فالتالي مثله بيان الشرطية ان صفاته نفسية
فيستحيل اسناده الى غيره والصفة النفسية متى صحت وجبت ولان اختصاص بعض
المعلومات بان يتعلق علمه به دون ما عداه ترجيح من غير مرجح واما صدق المقدم فانه تعالى
حي وكل حي يصح ان يعلم كل معلوم واعلم ان اضافة العلم الى المعلوم كاضافة القدرة
الى المقدور وكما لا تعدم القدرة بعدم المقدور كذا العلم وانما تعدم الاضافة اليهما وتلك
امر اعتباري لا صفة حقيقية وهو يعلم ذاته خلافا لبعض الفلاسفة لان ذاته يصح

وما اشتملا عليه مع وجوب انقسام
الثاني به واتحاد الحد وانتفاء القسمة
فيه يدل على الوحدة والضرورة قضت
ببقائها ويجوز خلوها عن الكيفيات
المذوقة والمرئية والمشمومة ويجوز
رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو
ضروري والاجسام كلها حادثة لعدم
انفكاكها من جزئيات حادثة متناهية
فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل
منهما حادث وهو ظاهر واما تناهي جزئياتها
فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق
ولوصف كل حادث بالاضافتين
المتقابلتين ويجب زيادة المتصف
باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف
بالاخرى فينقطع الناقص والزائد
ايضا والضرورة قضت بحدوث ما لا
ينفك عن حوادث متناهية فالاجسام
حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا
بها ثبت حدوثها واختص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله والمختار

ان تكون

والمختار يرجح احد مقدوريه لا لمرجح عند بعضهم والمادة منتفية والقبلية لا بسنة عن دونه مر تحقيقه
فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره او وجوده ولا انتفت
صلاحية التاثير عنه لان المؤثر المختار وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا وقوة
يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب
المحال وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي واما النفس فهو

تكون معلومة واحتجاجهم بان العلم اما صورة مساوية للمعلوم في العالم او اضافة بين
العالم والمعلوم وهما مستحيلان عليه في العلم بنفسه ضعيف على تقديري الاضافة و
الصورة اما على تقدير الصورة فلانها انما تعتبر في علم بمعلوم مغاير لذاته اما العلم بذاته
فان الصورة نفس ذاته فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة حالة في ذاته واما على تقدير
الاضافة فقيل فيها ان الاضافة لا تستدعي تغاير المتضايفين بل تستلزم التغاير
وهو حاصل لان الذات من حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث انها معقولة فصحت
الاضافة لان المغايرة ولو بوجه ما كافية فيها وقيل عليه انه يلزم الدور لان العلم مشروط
بالمغايرة فلو كان شرطا لها دار والجواب انا نقول الذات من حيث يصح ان تكون
معلومة مغايرة لها من حيث يصح ان تكون عالمة وهذه المغايرة كافية ولا يتوقف
على العلم
في انه تعالى حي ذهب قوم الى ان معنى كونه حيا هو انه لا يستحيل
ان يقدر ويعلم واثبات هذه الصفة ظاهر لانا قد بينا كونه تعالى قادرا عالما فلا يستحيل
عليه بالضرورة فيكون حيا بهذا المعنى وذهب آخرون الى انه صفة زائدة لاجلها يصح
ان يعلم ويقدر لان اختصاص ذاته تعالى بصحة القدرة والعلم دون غيرها من الذوات
لا بد له من مخصص وهو الحياة وقد بينا ضعف هذا القول في كتاب نهاية المرام
في انه مريد وخالف في ذلك جمهور الفلاسفة لنا ان العالم محدث على ما
تقدم فتخصيص ايجاده بوقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا بد له من مخصص وهو الارادة
لتساوي نسبة القدرة الى الطرفين والعلم تابع فلا يكون هو المتقدم بالذات
وهل الارادة في حقه تعالى نفس العلم بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة او مغايرة له
ابو الحسين على الاول والاشعرية وابو هاشم على الثاني وقد بينا توجيه الكلامين
والاعتراض عليهما في كتاب النهاية
في انه تعالى مدرك اجمع المسلمون
على ذلك واختلفوا في معناه فابو الحسين ذهب الى ان معناه انه تعالى عالم بالمدركات
والاشعرية واكثر المعتزلة على انه زائد على العلم ويدل على اضافته بذلك القرآن

في الجواهر المجردة اما العقل
كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي
حياة بالقوة وهي مغايرة لما سواه
شرط فيه لاستحالة الدور و
في الاقتضاء ولبطلان احدهما
مع ثبوت الآخر ولما يقع الغفلة
عنه والمشاركة به والتبدل
فيه وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها
وعدم انقسامها وقدرتها على
ما يعجز المقارنات عنه ولحصول
عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا
منقطعا ولاستلزام استغنا
العارض استغناء المعروض و
لانتفاء التبعية ولحصول الضد
ودخولها تحت حد واحد يقتضي
وحدتها واختلاف العوارض لا
يقتضي اختلافها وهي حادثة
وهو ظاهر على قولنا وقول الخصم
لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت
ما يمتنع وهو مع ٤

وهي مع البدن على التساوي ولا تصير مبدأ صورة لآخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل وتعقل به انها وتدرك بالآلات للامتياز بين
المختلفين وضعا من غير استناد وللنفس قوى تدرك بها غيرها وهي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها تحصل الادراك
اما الجزئي او الكلي وتخدم للغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد تتضاعف هذه لبعض الاعضاء والنمو مغاير للسمن
والمصورة عندي باطلة لا تستحق لنصده وهذه الافعال المحكمة المركبة من قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا واما قوة الادراك
للجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله وقد تتعدد ونظر ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل و

الضد ومنها الشم ويفتقر الى
وصول الهواء المنفعل من
ذي الرائحة الى الخيشوم ومنه
السمع ويتوقف على وصول الهواء
المنضغط الى الصماخ ومنه البصر
بالذات بالضوء واللون وهو راجع
فينا الى اثر الحدقة ويجب مع
حصول شرائطه لخروج الشعاع
فان انعكس الى المدرك ابصر
وجهه وان عرض تعدد السهمين
تعدد المرئي ومن هذه القوى بنطاسيا
الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة
خطا والشعلة دائرة والمرتسم
ما لا تحقق له والخيال لوجوب
المغايرة بين القابل والحافظ و
الوهم المدرك للمعاني الجزئية و
الحافظة والمخيلة المركبة للصور
والمعاني بعضها مع بعض
الفصل الثامن

وما تقدم من انه تعالى عالم بجميع المعلومات واحتج النفاة بافتقار الابصار الى الشعاع و
السماع الى وصول التموج ضعيف لما تقدم ولان ذلك انما يصح في حقنا اما في حقه تعالى
فلا
في انه متكلم اجمع المسلمون عليه واختلفوا في معناه فالمعتزلة
على ان معناه انه تعالى اوجد حروفا واصواتا في بعض الاجسام تدل على المعاني المطلوبة
يعبر الله تعالى عنها والاشعرية اثبتوا معنى قائما به انه تعالى قديم مغاير للحروف والاصوات
وتدل عليه العبارات فهو واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا نداء ويسمى الكلام
النفساني ويدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول ما تقدم من انه قادر على كل
مقدور والقران ولا دور لامكان الاستدلال على النبوة بغير القران من
المعجزات او به لا من حيث هو مستند الى الله تعالى والمعتزلة بالغوا في انكار
ما ذهب اليه الاشاعرة ومنعوا من تعقله اولا ثم من وحدته ثم من مغايرته
للامر والنهي والخبر وغير ذلك من اساليب الكلام
في احكام هذه
الصفات وفيه مباحث
في انه باق لذاته ذهب الاشعرية الى انه تعالى
باق ببقاء يقوم بذاته والحق نفيه والا لزم افتقاره الى غيره فيكون ممكنا و
لان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم التسلسل ولان البقاء ان لم يكن باقيا لم يكن
الذات الباقية به باقية هف وان كان باقيا فان كان لذاته كان اولى بالذاتية
من الذات والذات اولى بكونها صفة منه لافتقار الذات اليه واستغنائه عنها
وان كان لبقاء آخر لزم الدور او التسلسل
في نفي المعاني والاحوال
ذهبت الاشاعرة الى انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة الى غير ذلك من
الصفات والمعتزلة انكروا ذلك وزعموا انه عالم لذاته لا بمعنى قائم به وكذا باقي
الصفات وهو الحق لنا انه لا قديم سوى الله تعالى لان كل موجود مستند اليه تعالى وقد
بينا انه مختار وفعل المختار محدث ولانه لو افتقر في كونه عالما وغيره الى معان
قائمة بذاته كان مفتقرا الى الغير منفعلا عنه لان هذه المعاني وان كانت بذاته

خر

٢

في الاعراض وينحصر في تسعة الاول الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد ويشملها قبول المساواة
وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثاني القسمين فيها لاولهما وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة
على انتفاء القسمة وتوصف بالزيادة والكثرة ومقابلهما دون الشدة ومقابلها وانواع المتصلة تكون تعليمية وان كانت تختلف بنوع ما
من الاعتبار وتخلف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة
الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد وليست الاطراف اعداما وان
اتصفت بها مع نوع من الاضافة والجنس معروض التناهي وعدمه وهما اعتباران الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية يحصرها جملتها

بالاجماع واقسامه اربعة فالمحسوسات
اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايرة
للاشكال لاختلافهما بالحمل وللمزاج
لعمومها فمنها اوائل الملموسات
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والبواقي منتسبة اليها
فالحرارة جامعة للمتشاكلات و
مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس
وهما متضادان وتطلق الحرارة على
معان آخر مخالفة للكيفية في الحقيقة
والرطوبة كيفية تقتضي
سهولة التشكل واليبوسة
بالعكس وهما مغايرتان للين و
الصلابة والثقل كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه
على مركز العالم ان كان مطلقا
والخفة بالعكس ويقال ان
بالاضافة باعتبارين والميل في
دو

فهي مغايرة له والله تعالى لا ينفعل من غيره لان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما
فيكون الشيء مشروطا بنفسه او يتسلسل واما الاحوال التي اثبتها ابو هاشم
فانها غير معقولة وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في كتاب نهاية المرام و
كتاب المناهج
في انه مريد لذاته ذهب الجبائيان الى انه مريد بارادة
محدثة لا في محل وذهب الاشعرية الى انه مريد بارادة قديمة قائمة بذاته والقولان
باطلان اما الاول فلان قيام ارادة به انها غير معقول ولان حدوثها يستدعي
ارادة اخرى ويتسلسل واما الثاني فلما تقدم من نفي المعاني ولا يلزم من كونه مريدا لذاته
كونه مريدا للمتناقضين لجواز تعلق ارادته تعالى ببعض المرادات لذاتها
في ان كلامه تعالى حادث الاشاعرة منعوا من ذلك والحنابلة ايضا مع اعترافهم
بان الكلام هو الحروف والاصوات ذهبوا الى قدمه لنا انه مركب من حروف متتالية
يعدم السابق منها بوجود اللاحق والقديم لا يعدم ولا يقع مسبوقا بغيره فالسابق
واللاحق محدثان ولان الاخبار بارسال نوح في الازل اخبار عن الماضي ولا سابق
على الازل ولان امر المعدوم عبث ولقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
في ان خبره تعالى صدق لان الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح والمقدمة
الاولى ضرورية والثانية يأتي بيانها ولان تطرق الكذب في خبر الله يستلزم
ارتفاع الامان بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف والبعثة
في
ان هذه الصفات ازلية لانها لو تجددت له لزم التسلسل اذ القدرة المتجددة تستلزم
تقدم قدرة اخرى وكذا العلم المتجدد يستلزم مسبوقية العلم وهي زائدة على ذاته في التعقل
لا الخارج اما الاول فبالضرورة فانا بعد العلم بذاته نفتقر الى ادلة على ثبوت الصفات
له واما الثاني فلانها لو كانت زائدة قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال على ما مر
وان كانت محدثة كان الباري تعالى محلا للحوادث واستلزم التسلسل

الفصل الثاني
النوع الثالث
النوع الرابع
النوع الخامس
النوع السادس
الفصل الرابع

والميل طبيعي وقسري ونفساني وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يعدم عن الثابت متغير ومختلفه متضاد ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه وعند اخرين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها اعتبارا ومنه الثقل واخرون منهم جعلوه مغايرا للميل ومنه لازم ومفارق ويفتقر الى محل لا غير وهو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان وللاول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود وهما متغايران حسا قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي وعرضي واول وثان والظلمة عدم ملكة ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من

التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج ويستحيل بقائه لوجوب ادراك الهيئة الصورية ويحصل منه آخر وهو الصدا ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفا او مصوتا او صامتا متماثلا او بالذات او بالعرض ينتظم منها الكلام باقسامه ولا يعقل غيره ومنها المطعومات الشعر اى حاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض والنفسانية حال او ملكة منها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت ولا يحد ويقتسمان الضرورة والاكتساب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغايرا او لا يمكن الاتحاد ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل

فيما يستحيل عليه تعالى وفيه مباحث

المبحث الاول

في استحالة مماثلته لغيره ذهب ابو هاشم الى انه تعالى يساوي غيره من الذوات ويخالفها بحالة توجب احوالا اربعة الحيية والعالمية والقادرية والموجودية والحق خلافه فان الذوات المتساوية تتساوى في اللوازم فيجب القدم على الحوادث والحدوث على الله تعالى وهما باطلان ولان اختصاصه تعالى بما يوجب المخالفة دون غيره ترجيح من غير مرجح

المبحث الثاني

في انه يستحيل ان يكون مركبا لان كل مركب مفتقر الى جزئه والجزء مغاير للكل فيكون ممكنا ويستحيل ان يتركب عنه تعالى غيره لاستحالة انفعاله عن الغير فلا جزء له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا يكون واجبا لذاته ولغيره معا لان وجوبه لذاته يستدعي استغنائه عن غيره ووجوبه لغيره يستدعي افتقاره اليه فيكون واجبا مفتقرا

المبحث الثالث

في انه يستحيل ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز لان كل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون وقد بينا حدوثهما فيكون حادثا وواجب الوجود لا يكون حادثا فلا يكون متحيزا ولانه يستلزم قدم الحيز ولا قديم سواه تعالى وكما يستحيل ان يكون متحيزا يستحيل ان يكون قائما به لافتقار القائم بالمتحيز الى المتحيز وكل مفتقر الى الغير ممكن وواجب الوجود ليس بممكن ويستحيل ان يكون حالا في غيره لان كل حال يفتقر الى محله في تعينه وواجب الوجود ليس بمفتقر

المبحث الرابع

في انه تعالى ليس في جهة خلافا للكرامية لانه ليس بمتحيز ولا حالا في المتحيز وكل ما هو في جهة فواحد منهما بالضرورة ولانه لو كان في جهة لم ينفك عن الحركة والسكون الحادثين وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وليس في مكان والا لكان مفتقرا اليه ولان مكانه ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به مفتقرا الى مخصص والا لكان مخالفا لها في كونه موجودا لاستحالة الامتياز في العدميات فان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا لزم اما حدوثه تعالى او حدوث الحاجة الى المكان وهما باطلان والظواهر السمعية

ولا يعقل الامضافا فيقوى الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد وهو عرض لوجود حده فيه وهو فعل وانفعال وفيه ما هو ضروري بالحواس واما الكسبي فبالاول وباصطلاح يقارف الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين ويتعلق على التمام بالعلة ويستلزم تعلقه كذلك بالمعلول ومراتبه ثلث وذو السبب انما يعلم به كليا والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ويطلق على غيره بالاشتراك والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم ويفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا العقل والجهل بمعنى يقابلهما واخره قسم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل وكسب العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئه ضرورة ومع فساد احدهما فقد يحصل ضده وحصول العلم عن الصحيح واجب ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المطلوب على التقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وملزوم العلم دليل والظن امارة وبسائطه اما عقلية او اما مركبة لاستحالة الدور والتحكم فقد يفيد النقل القطع ويجب تاويله عند التعارض وهو قياسه

الدالة على خلاف ذلك متاولة لان العقل والنقل اذا تقابلا لم يمكن اعمالهما ولا الغائهما ولا العمل بالنقل واهمال العقل لان ترك الاصل لاجل الفرع يقتضي بطلانهما والعقل اصل للنقل فلم يبق الا العمل بالعقل

المبحث الخامس

في استحالة قيام الحوادث بذاته لان الانفعال ممتنع عليه تعالى فيمتنع عليه التغير فلا يمكن اتصافه بالحوادث ولان علة هذا الحادث ان كان هو الله على سبيل الايجاب لزم قدمه وان كان على سبيل الاختيار لزم وجوده قبل وجوده لانه لا بد ان يكون من صفات الكمال وان كان غير الله كان واجب الوجود مفتقرا الى غيره هف ويستحيل قيام اللذة والالم بذاته تعالى اما الالم فلانه ادراك المنافي ولا منافي له تعالى واما اللذة فلانها لو كانت قديمة لزم وجود الملتذ به قبل وجوده لعدم القدرة والداعي وان كانت حادثة كان الباري تعالى محلا للحوادث وهو محال وللاجماع ويستحيل اتصافه بالالات الجسمانية كالشم والذوق وكذا يستحيل اتصافه بالاعراض المفتقرة الى الاجسام كالالوان والاضداد وغيرهما ولا يمكن اتحاده بغيره لقضاء الضرورة ببطلان الاتحاد ولانهما بعد الاتحاد ان بقيا فلا اتحاد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود

المبحث السادس

في انه تعالى غني لانه لو احتاج لكانت الحاجة اما في ذاته او في صفاته والقسمان باطلان لانا قد بينا وجوب وجوده فلا يفتقر الى غيره في ذاته ولا في صفاته لاستحالة انفعاله عن الغير

المبحث السابع

في ان حقيقته غير معلومة للبشر لان المعقول من واجب الوجود ليس الا الصفات الحقيقية مثل الوجود والوجوب وكونه قادرا او عالما وغير ذلك والاضافية مثل كونه خالقا واولا واخرا والسلبية مثل انه ليس في جهة ولا مكان وليس بجسم وغيرها واما غير ذلك فهو غير معقول ولاتك

وهو قياس وقسماه فالقياس اقتراني او استثنائي والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة
خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل ناتجه اثنان وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية والاجزاء يفيدان الظن وتفاصيل
هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الظن والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام الحال انقسام المحل فان تشابهت عرض
الوضع للمجرد والاتركيب مما لايتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة ومنها القدرة وتفارق الطبيعة
والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع وصحة الفعل النسبة وتعلقها بالطرفين وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي
ولزوم احد الامرين لولاه ولا اتحاد ووقوع المقدور مع لقدرة القادر ولا استبعاد في تماثلها وتقابل العجز تقابل العدم والملكة و
وتضاد الخلق لتقابل احكامها
والفعل ومنها اللذة والالم و
هما نوعان من الادراك مخصوصان
بالاضافة ويختلف بالقياس و
ليست اللذة خروجا عن الحالة
الغير الطبيعية لاغير وقد يستند
الالم الى التفرق وكل منهما حسي
وعقلي وهو اقوى ومنها الارادة و
الكراهة وهما نوعان من العلم و
احدهما لازم مع التقابل وتغايرا
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل و
غيره وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف
الشهوة والنفرة وهذه الكيفيات
تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال
المزاج اعني الانواعيا عندنا فلابد
من البنية وتفتقر الى الروح و
تقابل الموت تقابل العدم والملكة
ومن الكيفيات النفسانية الصحة
والمرض والفرح والغم والحزن
والغضب والخوف والهم والخجل
والحقد والحفظة ح

ثم ان هذه المتعقلات امور عارضة لذاته وليس بنفس حقيقته والمعروض غير معلوم

في انه تع يستحيل عليه الرؤية لان الضرورة قاضية بان كل مرئي فهو في
جهة لانه اما مقابل او في حكمه والباري تعالى ليس في جهة فلا يكون مرئيا ولانه لو كان
مرئيا لرايناه الان والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ شرائط الادراك
موجودة فيها ولقوله تع لا تدركه الابصار يمدح بنفي الرؤية فيكون ثبوتها نقصا
وهو على الله مح ولقوله تع لن تراني ولن لنفي التابيد والاشاعرة خالفوا جميع
العقلاء في ذلك حيث اثبتوا التجرد له تع وجوزوا رؤيته واستدلوا بانه تع موجود
فيصح ان يكون مرئيا لان علة صحة الرؤية هو الوجود لان الجوهر والعرض مرئيان
والحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ولا شركة بينهما سوى الحدوث او الوجود
والحدوث لا يصلح للعلية لانه امر عدمي فيبقى الوجود وهذه الحجة ضعيفة جدا
وقد بينا ضعفها في كتاب النهاية والسمع متاول

في انه تع
واحد فلو كان في الوجود واجبا الوجود لوجب ان يتمايزا بعد اشتراكهما في مفهوم
واجب الوجود فيكون كل واحد منهما مركبا فيكون ممكنا ولانه اذا اراد احدهما
حركة جسم واراد الاخر تسكينه لو وقع مرادهما لزم اجتماع النقيضين وكذا
ان انتفيا لزم ارتفاع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الاخر كان
من وقع مراده هو الاله

في العدل وفيه مباحث

في اقسام الفعل الفعل اما ان لا يكون لصفة زائدة على حدوثه كحركة الساهي
والنائم واما ان يكون فهو حسن او قبيح والاول اما ان لا يكون له صفة زائدة على حسنه
وهو المباح ورسموه بانه لا مدح في فعله ولا تركه ولا ذم فيهما واما ان يكون صفة زائدة
على حسنه وهو اما واجب وهو ما يستحق المدح بفعله والذم على تركه مع العلم والتمكن
من التحرز او ندب وهو ما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه اذا فعله او دل

والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية فالمستقيم اقصر
الخطوط الواصلة بين النقطتين فكما انه موجود فكذا الدائرة وكذا التضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما والشكل هيئة
احاطة الحد او الحدود بالجسم مع انضمام اللون يحصل الخلقة الثالث المضاف حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ
بالفعل او القوة ويعرض للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا تسلسل ولا يتوقع تعقل الاضافة بدا بها او لتفه وجودها عليه ويلزم عدم
التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد ويكثر صفاته تع ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق
اما باعتبار امر زائد في الطرفين اولا الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه اربعة عند قوم هي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث
هو بالقوة او حصول الجسم في مكان
بعد آخر ووجودها ضروري ويتوقف
على المتقابلين والعلتين والمنسوب
اليه والمقدار خامسة وما اليه فقد يتحدان
محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا ولهما
اعتباران متقابلان احدهما بالنظر
الى ما يتقابلان له ولو اتحدت العلتان
انتفى المعلول وعم بخلاف
الطبيعة المستلزمة
لحالها والمنسوب خ

ذهب اهل العدل الى ان العلم بحسن بعض الاشياء كالصدق النافع والانصاف وشكر
المنعم ونحوها والعلم بقبح بعضها كالظلم والفساد وتكليف ما لا يطاق ضروري و
ذهبت الاشاعرة الى المنع عن ذلك لنا ان العلم الضروري حاصل بما قلنا
والمنازع مكابر ولهذا الحكم به من لا يعتقد شرعا ولان القول بنفي الحسن
والقبح العقليين يقتضي رفع الاحكام الشرعية لانا لو جوزنا صدور القبيح
من الله تع لم يبق الوثوق بوعده ووعيده ولجاز اظهار المعجز على يد الكاذب
ولجاز تعذيب المؤمن على ايمانه واثابة الكافر على كفره والتوالي باطلة
بالاجماع احتجت الاشاعرة بان الضروريات لا تفاوت بينها ونحن نجد
تفاوتا بين العلم بحسن الصدق وقبح الكذب وبين العلم باستحالة اجتماع
النقيضين ولان الكذب يحسن اذا اشتمل على تخليص النبي ص وعلى الصدق
لمن يقول انا اكذب غدا عمدا ولانه تع كلف ابا لهب بالايمان وهو تصديق
في جميع ما اخبر به ومن جملة اخباره انه لا يؤمن والجواب منع المقدمتين
في الاول وحسن التخليص لا يقتضي حسن الكذب فالاخبار المشتملة على
الكذب من هو كذب قبيح ومن حيث اشتماله على التخليص حسن فما هو قبيح لا
ينقلب حسنا وبالعكس وكذا الوفاء بالوعد بالكذب حسن من حيث انه
اخراج الوعد عن الكذب وقبيح من حيث كذب والعلم غير مؤثر في القدرة
واخباره عن ابي لهب بانه لا يؤمن وقع بعد موته

في خلق
الاعمال ذهبت المعتزلة الى ان للعبد قدرة مؤثرة في الفعل الصادر عنه
وذهبت الاشاعرة الى ان المؤثر هو الله وانه تع يخلق القدرة والفعل
معا وليس للعبد فيه اثر البتة وانما للعبد الكسب لنا انا نعلم بالضرورة الفرق
ولو

والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجوهر توجد دفعة والمركبات تعدم بعدم اجزائه وما اضاف تابع وكذا متى والجدة توجد دفعة ولا
توجد حركة في مقولتي الفعل والانفعال ففي الكم باعتبارين لدخول الماء الفاروقة المكبوبة عليه ولصدع الانية عند الغليان و
حركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب وفي الكيف للاستحالة الحسية مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكثر
الحس لهما وفي الاين والوضع ظاهر وبعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واختلاف المتقابلين والمنسوب
مقتضى للاختلاف وتضاد الاولين التضاد ولا تحل المتقابلين والفاعل في الانقسام وتعرض لها كيفية شدة فتكون الحركة
سريعة وتضعف فتكون بطيئة وتختلف بها المهية وبسبب الممانعة الخارجية او الداخلية لا لتخلل السكنات والا لما احس بما
انصف بالتقابل ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين والسكون حفظ النسب

فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين
حفظ النوع ويتضاد لتضاد ما فيه
ومن الكون طبيعي وقسري وارادي
فطبيعي الحركة انما يحصل عند مفارقة
غير طبيعي لترد الجسم اليه فتقف فلا
يكون دورية وقسريها مستندة الى
قوة مستفادة قابلة للضعف و
طبيعي السكون بسنده الى الطبيعة
مطلقا وتعرض البساطة ومقابلها
للحركة خاصة ولا يعلل الجنس ولا
انواعه بما يقتضي الدور الخامس متى
وهو النسبة الى الزمان او طرفه الزمان
وهو مقدار الحركة من حيث التقدم
والتاخر العارضان لها باعتبار آخر
وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات
وبالعرض لمعروضها ولا يقتضي وجود
معروضها وعدمه اليه والطرف
كالنقطة وعدمه في الزمان وحدوث
العالم يستلزم حدوثه السادس الوضع
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين
وفيه تضاد وشدة وضعف السابع
الملك وهو نسبة التملك الثامن و
التاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا
والالتزام التسلسل المفسد

بين افعالنا الاختيارية والاضطرارية ولا فارق الا القدرة ولانه يحسن منا مدح المطيع
وذم العاصي وذلك يتوقف على استناد الافعال الينا وهذا دليل على استناد
كون العلم باستناد الفعل الينا ضروريا لا على العلم بالاستناد احتجوا بان ما علم
الله وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فلا قدرة على الواجب والممتنع ولان الفعل
حال استواء الداعي محال وحالة الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا قدرة و
لان العبد لو كان قادرا لكان ترجيحه لاحد الطرفين ان كان لا لمرجح انسد باب اثبات
الصانع تعالى وان كان لمرجح فان كان من العبد تسلسل وان كان من الله فعند حصول
ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلا يكون مقدورا والجواب عن الاول
ان الوجوب والامتناع لاحقان فلا يؤثران في الامكان الذاتي وعن الثاني
ان امكان الفعل من حيث هو هو لا باعتبار احد الطرفين ولا باعتبار الرجحان
وعن الثالث ان القادر يرجح احد مقدوريه لا لمرجح ومع ذلك فهذه الوجوه
عائدة في حقه تعالى واردة على ما علم بطلانه بالضرورة فى انه تعالى يريد الطاعات
ويكره المعاصي خلافا للاشعرية لنا ان له داعيا الى الطاعات وصارفا عن المعاصي و
لانه تعالى حكيم والطاعة حسنة والمعصية قبيحة فيكون مريدا للحسن كارها للقبيح لحكمته
ولانه امر بالطاعة ونهى عن المعصية والامر يستلزم الارادة والنهي الكراهة
احتجوا بانه لو كان مريدا للطاعات من الكافر لكان مغلوبا اذا الكافر اراد المعصية
والله تعالى اراد الطاعة فيكون مغلوبا والجواب ان الله تعالى اراد صدور الطاعة اختيارا
لا قهرا

في فروع العدل وفيه مباحث

التكليف ارادة من
تجب طاعته على ما فيه مشقة ابتداء بشرط الاعلام وهو حسن لانه من فعله تعالى ووجه حسنه ليس
نفعا عائدا اليه تعالى ولا الى غيره لقبح تكليف شخص لنفع غيره ولا دفع ضرر عن
المكلف ولا جلب نفع اليه لتحققه في حق الكافر مع انتفاء الغرض فتعين ان

في اثبات الصانع وصفاته واثاره وفيه فصول

في وجوده تعالى الموجود ان كان ممكنا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل

في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة
ويمكن عروض الوجوب والامكان باعتبارين واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال وانتفاء الفعل
ليس فعل الضد وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير
عام والتغاير بحسب اعتباري ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور
المعقولة لنا وتغير الاضافات ممكن ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة

بكون التعريض لحصول النفع الذي لا يمكن الابتداء به وهو واجب خلافا للاشعرية و
الله تعالى مغريا بالقبيح والثاني باطل لان الاغراء بالقبيح قبيح وبيان الشرطية ان للمكلف فيه
ميل الى القبيح ونفورا عن فعل الحسن فلو لم يعرف عقلا وجوب الواجب ويكلفه به و
قبح القبيح ويكلفه بتركه لزم الاغراء بالقبيح وشرط التكليف علم المكلف بصفة الفعل
وبقدر المستحق به من الثواب وقدرته على ايصاله واستحالة فعل القبيح عليه وامكان
الفعل وكونه مما يستحق الثواب به كالواجب والندب وترك القبيح وقدرة المكلف
على الفعل وينقسم الى علم وظن وجهل

في اللطف وهو ما يقرب معه
من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية ولم يكن له حظ في التمكين وهو واجب خلافا
للاشعرية والا لكان ناقضا لغرضه تعالى في التكليف لانه تعالى اراد الطاعة من
العبد فاذا علم انه لا يختارها ولا يكون اقرب اليها الا عند فعل اللطف فلو لم يفعله
لكان ناقضا لغرضه وهو نقص تعالى الله عنه واللطف ان كان من فعل الله وجب
فعله عليه وان كان من فعل المكلف وجب عليه تعالى ان يعرفه اياه وان يوجبه عليه و
ان كان من فعل غيرهما لم يجز ان يكلف الله تعالى الفعل الملطوف فيه الا بعد ان يعلم ذلك
الغير يفعله لا محالة اذ لا يصح ان يوجب على ذلك الغير الا لاجل مصلحة كما يجب على النبي
اداء الرسالة لنفع الغير ونفعه

في الالام وهي ضربان قبيح و
حسن فالقبيح من فعلنا خاصة والعوض فيه علينا والحسن اما من فعلنا مع الاباحة
كذبح الحيوان او ندبه كالاضحية او وجوبه كالهدي والعوض في ذلك كله على الله واما
من فعله اما مع الاستحقاق او ابتداء كالالام المبتدئة في الدنيا اما للمكلف او
لغيره ووجه حسنها العوض الزائد بحيث يختاره المكلف لو عرض عليه واللطف
معا اما للمتالم او لغيره فبالعوض الزائد يخرج عن الظلم وباللطف يخرج عن العبث

وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد
في وقت يدل على ارادته وليست
زائدة على الداعي والا لزم التسلسل
او تعدد القدماء والنقل دل على اتصافه
تعالى بالادراك والعقل
على استحالة الآلات وعمومية
قدرته تدل على ثبوت الكلام وانتفاء
القبح يدل على صدقه ووجوب
الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد
والشريك والمثل والتركيب ومعانيه
والضد والتحيز والحلول والاتحاد
والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة
والحاجة والالم مطلقا واللذة المزاجية
والمعاني والاحوال والصفات الزائدة
عينا والرؤية وسؤال موسى لقومه
والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله
التاويل وتعليق الرؤية باستقرار
المتحرك لا يدل على الامكان واشتراك
المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع
منع التعليل والحصر وعدم

وعلى ثبوت الجود والملك والتمام فوقه والحقية والخيرية والحكمة والتجبر والقيومية والقهر واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا و
والتكوين فراجع الى ما تقدم

في افعاله تعالى

الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اربعة وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان
وقبح الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور وارتكاب اقل
القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل واستغنائه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله مع قدرته عليه لعموم النسبة ولانتفاء
الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي وبعض
الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع للمعلوم والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا والوجوب للداعي
لا ينافي القدرة كالواجب والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحدوث
اعتباري وامتناع الجسم لعدمه وتعذر
المماثلة في الافعال لتعذر الاحاطة ولا
نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى
والشكر على مقدمات الايمان والسمع متناول
ومعارض بمثله والترجيح معنا وحسن
المدح والذم على المتولد يقتضي العلم
باضافته الينا والوجوب باختيار
السبب لاحق والذم في القاء الصبي
عليه لا على الاحراق والقضاء والقدر
ان اريد بهما خلق الفعل لزم منه المحال
او الالزام صح في الواجب خاصة او
الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين
صلوات الله عليه في حديث الاصبغ
والاضلال اشارة الى خلاف الحق
وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابل والاولان منفيان عنه تعالى و
تعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح ع
مجاز والخدمة ليست عقوبة وللتبعية
في بعض الاحكام جائزة والتكليف

في الاعواض

وهو النفع المستحق الخالي من تعظيم واجلال فالواجب
يجب مساواته الالم والواجب عليه تعالى يجب ان يزيد بحيث يختار المكلف معه العوض
واختلف العدلية في العوض عن الصادر عن غير العاقل كالسباع فبعضهم اوجبه على الله
لانه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا الى الايلام ولم يجعل الله له عقلا زاجرا عنه فيجب العوض عليه تعالى
وذهب اخرون الى ان العوض على المولم لقوله ع ينتصف من الجماء للقرناء والانتصاف
انما يكون باخذ العوض من الجاني وذهب اخرون الى سقوط العوض لقوله ع جرح
العجماء جبار والجواب هذان خبر واحد مع قبولهما التأويل فان الانتصاف اعم من ان
باخذ العوض من الجاني او غيره وقوله ع جرح العجماء معناه لا يستحق به قصاصا ونحن
نقول بموجبه فان العوض غير القصاص وهو واجب والا لزم الظلم وهل يجوز ان يمكن
الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله جوزه ابو هاشم والبلخي واختلفا
فجوز البلخي خروجه من الدنيا بغير عوض بل يتفضل الله على الظالم بالعوض ويدفعه الى
المظلوم ومنعه ابو هاشم واوجب التبقية لان الانتصاف واجب فلا يتعلق له
بالتفضل الجائز قال السيد المرتضى الانتصاف واجب والتفضل والتبقية
جائزان فلا يتعلق الواجب بهما

في الارزاق والاجال والاسعار

الرزق عند العدلية ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه عند المنتفع به لانه تعالى امر
بالانفاق من الرزق ولا يامر بالحرام وعند الاشعرية الرزق ما اكل فالحرام عندهم
رزق ويجوز طلبه لان به يندفع الضرر ولقوله فانتشروا في الارض وابتغوا من
فضل الله وغير ذلك من الايات والاجل هو الوقت واجل الدين هو الوقت
الذي يحل فيه واجل الموت هو الوقت الذي يحصل فيه واختلفوا في المقتول لو
لم يقتل فقيل انه كان يعيش قطعا لانه لو كان يموت قطعا لكان الذابح غنم غيره
محسنا اليه وقيل انه كان يموت قطعا لانه لو كان يعيش قطعا لزم انقلاب علمه تعالى

والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى
التعاضد المستلزمة للسنة النافع اشتغالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة
العدل مع زيادة الاجر والثواب وواجب لزجره عن القبائح وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت
صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل و
علمه به وامكان الالة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب وعلة حسنه
عامة وضرر الكافر من سوء اختياره وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه والفائدة ثابتة واللطف واجب
لتحصيل الغرض به فان كان من فعله
تعالى وجب عليه وان كان من المكلف
وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان
من غيرهما شرط في التكليف
العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية
والكافر لا يخلو عن لطف والاخبار
بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة
ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه
دون الذم ولابد من المناسبة
والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى
المنتسبين ولا يبلغ الالجاء و
يعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
ويزيد اللطف على جهة الحسن و
يدخله التخيير ويشترط حسن البدلين
وبعض الالم قبيح بالنسبة الينا خاصة
وبعضه حسن صدر عن الله تعالى و
منا وحسنه ح

جهلا والوجهان ضعيفان اما الاول فلان الاسائة حصلت باعتبار تفويت
العوض على الله واما الثاني فلجواز كون علم الحيوة مشروطا بعدم القتل والسعر
تقدير البدل فيما يباع به الاشياء وهو رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط
عما جرت به العادة في الوقت والمكان والغلاء هو ارتفاع السعر عما جرت
به العادة في الوقت والمكان وكل واحد منهما اما من قبل الله تعالى او من قبل
العبد فان كان السبب من الله فهما من الله وان كان من العبد فهما منه

في النبوة وفيه مباحث

النبي هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير
واسطة احد من البشر والحكمة تدعوا الى نصبه بل هي واجب خلافا للاشعرية لان
الاجتماع مظنة التنازع وانما يزول بشريعة مستفادة من الله تعالى دون
غيره لعدم الاولوية وتلك الشريعة لا بد لها من رسول متميز عن بني نوعه بالمعجزة
الظاهرة على يده ولان التكاليف السمعية واجبة لكونها الطافا في العقليات
فانا نعلم ان المواظبة على فعل التكاليف السمعية تقرب الى فعل التكاليف العقلية
واللطف واجب على ما تقدم ولان العلم بالعقاب ودوامه ودوام الثواب من
الامور السمعية وهي الطاف في التكليف واللطف واجب

في وجوب العصمة

فلو لم يكن معصوما لزم نقض الغرض والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه اذا فعل معصية فاما ان يتبع فهو قبيح لا يقع التكليف به واما ان لا يتبع
فينتفي فائدة البعثة وهو وجوب اتباعه ولانه مع وقوع المعصية منه يجب
الانكار عليه ويسقط محله من القلوب فلا يصار الى ما امر به وينهى عنه ولجاز ان
لا يؤدي بعض ما يؤمر به باداته فيرتفع الوثوق ببقاء الشرع لجواز نسخه ومن هذا
علم انه لا يجوز ان يقع منه الصغائر ولا الكبائر لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا في
التأويل ويجب ان يكون منزها من ذلك من اول [illegible] وان يكون منزها

وحسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا الم المشتمل على
على النفع من اللطف ويجوز في المستحق كونه عقابا ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن ولا يكفي مع اشتمال اللذة على
لطيفة ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال ويستحق عليه تعالى بانزال
الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما
يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل
عند شهادة الزور والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال
يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل عن دنائة الاباء وعهر الامهات لئلا يقع التنفر عنه فيسقط فائدة البعثة ولا يجوز السهو

الجنة عوض الله تعالى اعواضه على الاوقات
او يفضل عليه مثلها وان كان من اهل
العقاب اسقط منها جزء من عقابه
بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق
الناقص على الاوقات ولا يجب دوامه
لحسن الزائد بما يختار معه الالم وان
كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا
لاحتمال مصلحة التاخير والالم على
على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع
ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله
عوضا ولا يتعين منافع ولا يصح
اسقاطه والعوض عليه تعالى يجب تزايده
الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا
يجب مساواته الالم والاجل هو
الوقت الذي علم الله تعالى بطلان
حياته فيه والمقتول يجوز فيه
الامران لولاه ويجوز ان يكون الاجل
لطفا للغير لا للمكلف والرزق

عليه مطلقا في الشرع وغيره لذلك — في طريق معرفته وهو خلق المعجز
فيه عقيب الدعوى والمعجز هو الاتيان بما يخرق العادة مطابقا للدعوى فالاتيان
بما يخرق يتناول الثبوت والعدم اما الثبوت فكقلب العصا حية وانشقاق القمر
واما العدم فكمنع القادر على كثير من حمل اليسير وكمنع العرب عن الاتيان بمثل القرآن
العزيز والفعل الخارق للعادة قد يكون في جنسه كخلق الحياة وقد يكون في وصفه
كقلع مدينة وكلاهما معجز وقد اختلف في جهة اعجاز القرآن فقال السيد المرتضى
انه الصرفة بمعنى انه تعالى صرف العرب عن معارضته بان سلبهم العلوم التي كانوا
يتمكنون بها من معارضة القرآن لانه لو كان معجزا لا باعتبار الصرفة لكان اعجازه
اما من حيث الفاظه المفردة او التركيب او هما معا والاقسام باسرها باطلة
لان العرب كانوا قادرين على المفردات وعلى التركيب ومن قدر على المفردات
وعلى التركيب قدر عليهما معا بالضرورة وقال الجبائيان ان جهة الاعجاز
الفصاحة اذ لو كانت جهة الاعجاز الصرفة لوجدوا ذلك من انفسهم ولو
وجدوا لتخاطبوا به مع اصحابهم ولانه لو كان ركيكا في الغاية لكان الاعجاز اظهر
في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ويدل عليه انه ظهر على يده المعجزة عقيب
الدعوى فيكون رسولا حقا اما ظهور المعجزة على يده فلانه ظهر على يده القرآن و
هو معجز لانه تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته وانقاد بعضهم الى تقليده و
بعضهم الى المحاربة والقتل مع ان المعارضة لو امكنت لكانت اسهل ولانه
ظهر على يده افعال خارقة للعادة كانشقاق القمر ونبوع الماء وكل من ظهر
على يده المعجزة فهو نبي لان العلم الضروري حاصل بان من ادعى الرسالة من
ملك وطلب من الملك ان يخالف عادته بقعده بقاله ففعل الملك عادته
مرة بعد اخرى عقيب طلب رسوله منه فانه صادق في دعواه كذا النبي لما ادعى

الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه والسعي في تحصيله قد يجب وقد يستحب وقد يباح وقد يحرم والسعر تقدير العوض الذي يباع
به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان اليه تعالى والينا ايضا والاصلح قد يجب لوجود
الداعي وانتفاء الصارف والحمد لله رب العالمين

في النبوة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة
النقل فيما يدل عليه العقل واستفادة الحكم فيما لا يدل عليه وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار وحفظ
النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات
والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم وهي واجبة لاشتمالها على
اللطف في التكاليف العقلية ويجب في النبي العصمة ليحصل

الرسالة واظهر المعجزات كالقرآن وانشقاق القمر وغيرهما فانا نعلم بالضرورة صدقه
واحتجاج اليهود بان النسخ باطل لان المكلف به ان كان مصلحة استحال نسخه
والا استحال الامر به وبان موسى قال تمسكوا بالسبت ابدا وبان موسى ان بين
دوام شرعه استحال نسخه وان بين انقطاعه وجب نقله وان لم يبين شيئا اكتفى
من شرعه بالمرة باطل لان الاوقات مختلفة فجاز النسخ لتغاير المصلحة وقول
موسى عليه السلام غير معلوم والتواتر انقطع لان بخت نصر قتل اليهود الا من شذ
سلمنا لكن لفظ التابيد لا ينافي النسخ لوروده في التوراة في احكام منسوخة
عندهم وبيان الانقطاع لم ينقل لانقطاع تواترهم

الانبياء اشرف
من الملائكة لقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولانهم
يعبدون مع معارضة القوى الشهوية لهم احتجت المعتزلة بقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن
هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله تعالى لن يستنكف المسيح عيسى ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون والجواب ان المراد الا ان تكونا ملكين لا تغتذيان ولان تفضل
الملائكة وقت مخاطبة ابليس لا يقتضي تفضلهم وقت الاجتباء وذكر الملائكة عقيب
المسيح لا يدل على انهم افضل لان بعضهم ذهب الى ان المسيح ابن الله وبعضهم
ذهب الى ان الملائكة بنات الله فنفى الله تعالى عنهم الاستنكاف عن العبودية

في الامامة وفيه مباحث

الامامة رياسة عامة لشخص
من الاشخاص في امور الدين والدنيا وهي واجبة على الله تعالى لانها لطف و
كل لطف واجب فالامامة واجبة اما الصغرى فضرورية لانا نعلم بالضرورة
ان الناس متى كان لهم رئيس يردعهم عن المعاصي ويحرضهم على فعل الطاعات
يصيرون الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما الكبرى فقد تقدمت
لا يقال اللطف انما يجب اذا لم يقم غيره مقامه والامام مع قيام غيره مقامه فلا يجب
فلم قلتم ان الامامة من قبيل القسم الاول او نقول انما يجب اللطف اذا لم يشتمل

الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب
متابعته وضدها والانكار عليه
وكمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الراي وعدم السهو وكل ما
ينفر عنه من دنائة الاباء وعهر
الامهات والفظاظة والغلظة
والابنة وشبهها والاكل على
الطريق وشبهه وطريق معرفة
صدقه ظهور المعجزة على يده وهو
ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو
معتاد مع خرق العادة ومطابقة
الدعوى وقصة مريم وغيرها يعطي
جواز ظهورها على يد الصالحين و
لا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا
التنفير ولا عدم التميز ولا ابطال
دلالته ولا العمومية ومعجزاته
قبل النبوة يعطي الارهاص وقصة
مسيلمة وفرعون وابراهيم يعطي
جواز اظهار المعجزة على العكس
ودليل

ودليل الوجوب يعطي العمومية ولانه الشريعة وظهر معجزة القران عقيب مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه واله يدل على نبوته و
التحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القران
قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل والنسخ تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم
على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الختان بعد تاخيره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام وخبرهم عن موسى ع
بالتابيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا والسمع دل على عموم نبوته صلى الله عليه واله وهو افضل من الملائكة وكذا
غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها

في الامامة وهي

على وجه قبيح فلم لا يجوز اشتمال الامامة على وجه قبح لا يعلمونه ولان الامامة انما يكون لطفا
اذا كان ظاهرا مبسوط اليد ليحصل منه منفعة الامامة وهو انزجار العاصي واما مع غيبة
الامام وكف يده فلا يجب لانتفاء الفائدة لانا نقول التجاء العقلاء في جميع الاصقاع
والازمنة الى نصب الرؤساء في حفظ نظامهم يدل على انتفاء طريق الى سوى الامامة
ووجوه القبح معلومة محصورة لانا مكلفون باجتنابها ولا بد وان تكون معلومة
والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا شيء من تلك الوجوه متحققا في الامامة والفائدة
موجودة وان كان الامام غائبا لان تجويز ظهوره في وقت لطف للمكلف

في صفات الامام يجب ان يكون معصوما والا لزم التسلسل والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلة المقتضية لوجوب نصب الامام جواز
الخطاء على المكلف فلو جاز عليه الخطاء لوجب افتقاره الى امام آخر ليكون لطفا له
والا مه ايضا ويتسلسل ولانه الحافظ للشرع لقصور الكتاب والسنة عن تفاصيل
الاحكام والاجماع لا بد له من دليل او امارة يستلزم القول (القول الحق) الفعل في الدين بمجرد
التشهي والامارة تمنع الاشتراك فيها بين العقلاء ولا يحيط بالاحكام اذ الكثير منها
مختلف فيه والقياس ليس بحجة اما اولا فلانه يفيد الظن الذي يخطئ غالبا واما ثانيا
فلان مبنى شرعنا على جمع المختلفات وتفريق المتماثلات وحج لا يتم القياس و
البراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام فلو جاز عليه الخطاء لم يامن حفظه للشرع
ويجب ان يكون افضل من رعيته لقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي ويدخل في ذلك كونه ازهد واورع
واشجع واعلم واكرم ويجب ان يكون منصوصا عليه لانا شرطنا فيه العصمة وهي
من الامور التي لا يعلمها الا الله فيجب ان يتعين بالنص لا بغيره

في ان الامام الحق بعد الرسول هو علي بن ابي طالب ع ويدل عليه وجوه
ان الامام يجب ان يكون معصوما على ما بيناه ولا شيء من الصحابة الذين ادعي

رياسة عامة في امور الدين و
الدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه واله
الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى
تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة
الانتفاء وانحصار اللطف فيه
معلوم للعقلاء ووجوده لطف
وتصرفه لطف آخر وعدمه منا ولامتناع
التسلسل يوجب عصمته ولانه
حافظ للشرع ولوجوب الانكار
عليه لو اقدم على المعصية فيضاد
امر الطاعة ويفوت الغرض من
نصبه ولانحطاط درجته عن اقل
ولا ينافي العصمة القدرة وقبح تقديم
المفضول معلوم ولا ترجيح للمساوي
والعصمة تقتضي النص وسيرة
النبي صلى الله عليه واله وهما مختصان
بعلي ع والنص الجلي في قوله صلى
الله عليه واله سلموا على علي عليه السلام
بامرة المؤمنين وانت الخليفة
بعدي وغيرهما ولقوله تعالى

البحث الثاني

الاول البحث الثالث

ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع ولحديث الغدير المتواتر ولحديث المنزلة المتواتر ولاستخلافه
على المدينة فيعم للاجماع ولقوله ص انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة
ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك و
ادعى الامامة فيكون صادقا ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فتعين هو ولقوله ع وكونوا مع الصادقين ولقوله واولي الامر منكم
ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم وخالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع توريث رسول الله صلى الله عليه واله
بخبر رواه ومنع فاطمة ع فدك مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي ع وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن
ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني فلست بخير منكم وعلي ع

لهم الامامة غير معصوم فتعين انه الامام والمقدمة الثانية اجماعية النقل
المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف ونقل المخالف ايضا ان النبي ص نص عليه بامرة
المؤمنين وبانه خليفته بعده قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والاستدلال به يتوقف على مقدمات
احدها ان لفظة انما يفيد الحصر وهو متفق عليه بين اهل اللغة الثانية ان لفظة
الولي هنا يراد به الاولى بالتصرف وهو مشهور بين اهل اللغة ومستعمل في العرف
كقوله ص ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقولهم السلطان
ولي الرعية وولي الدم وولي الميت الثالثة ان المراد بالذين امنوا بعض المؤمنين
لاتصافهم بصفة ليست عامة لكل المؤمنين ولانه لو كان للجميع لزم ان يكون
الولي والمتولي واحدا وهو محال الرابعة ان المراد بذلك البعض هو علي ع للاجماع على
انه هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع فنزلت هذه الآية الخبر المتواتر يوم
الغدير من قوله ع الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله ص فقال من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره و
اخذل من خذله وادر الحق معه كيفما دار ولفظة مولى يراد بها اولى بالتصرف
اما اولا فللاستعمال كما يقال لسيد العبد مولاه اي اولى به واما ثانيا فلانتفاء
معانيها سوى المطلوب واما ثالثا فلان مقدمة الخبر تدل عليه المتواتر
قوله ص انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي والمنزلة هنا للعموم
لدلالة صحة الاستثناء منها ومن جملة منازل هارون انه لو عاش بعد موسى
لكان خليفته لانه كان خليفة له بقوله اخلفني في قومي فاذا كان كذلك فيكون
كذلك بعد وفاته والا لكان معزولا عن تلك الولاية فيكون منحطا عن منصب
ولانه كان رسولا مفترض الطاعة فلو عاش وجب عليهم طاعته
انه كان افضل الصحابة فيكون هو الامام اما المقدمة الصغرى ففي وجوه

فيكم ولقوله ان له شيطانا يعتريه
ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر
فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى
مثلها فاقتلوه وشك عند موته في استحقاقه
للامامة وخالف الرسول صلى الله عليه واله
في الاستخلاف وفي توليته من عزله
وفي التخلف عن جيش اسامة
مع علمهم بقصد التبعيد وولى
اسامة عليهم فهو افضل وعلي
لم يول عليه احد فهو افضل من
اسامة ولم يتول عملا في زمانه
واعطاه سورة براءة فنزل
جبرئيل وامره برده واخذ السورة
منه وان لا يقرأها الا هو او واحد
من اهله فبعث بها عليا ولم
يكن عارفا بالاحكام حتى قطع
يسار سارق واحرق بالنار
ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة
ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن ع

الثاني
الثالث
الرابع
الخامس
السادس

ودفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله عن دخوله في حيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين ع لما امتنع عن البيعة فاضرم فيه
النار وفيه فاطمة عليها السلام وجماعة من بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف فاطمة عليها السلام وامر عمر برجم امرأة حاملة
واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال لولا علي لهلك عمر وتشكك في موت النبي صلى الله عليه وآله حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال
كأني لم اسمع هذه الآية وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجر لما منع المغالاة في الصداق واعطى ازواج النبي ص
واقرض ومنع فاطمة عليها السلام واهل البيت من خمسهم وقضى في الجد بمائة قضية وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم في الشورى
بضد الصواب وخرق كتاب فاطمة عليها السلام وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا وآثر اهله بالاموال
وحمى لنفسه ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار حتى اصابه فتق

وضرب اباذر ونفاه الى الربذة
واسقط القود عن ابن عمر و
الحد عن الوليد مع وجوبهما وخذلته
الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين
عليه السلام قتله الله ولم يدفن الا بعد
ثلث وعابوا غيبته عن بدر واحد
والبيعة وعلي عليه السلام افضل
لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع
النبي ص باجمعها ولم يبلغ احد
درجته في غزاة بدر ويوم الاحزاب
وخيبر وحنين وغيرها ولانه اعلم لقوة
حدسه وشدة ملازمته للرسول
ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع
بعد غلطهم وقال النبي صلى الله عليه وآله
اقضاكم علي عليه السلام واستند الفضلاء
في جميع العلوم اليه واخبر هو بذلك
ولقوله تعالى وانفسنا ولكثرة سخائه
على غيره وكان ازهد الناس بعد
النبي صلى الله عليه وآله واعبدهم
واحلمهم واشرفهم خلقا واقدمهم
ايمانا وافصحهم واسدهم رايا واكثرهم
حرصا على اقامة حدود الله واحفظهم
للكتاب العزيز والاخبار

الاول انه جمع الفضائل النفسانية كالعلم والزكاء والكرم والفضائل البدنية
كالزهد والعبادة والشجاعة وغير ذلك مالم يحصل لغيره من الصحابة الثاني
انه ع كان في غاية الفطنة والحرص على تحصيل المعارف واقتناء الفضائل
والمتابعة للرسول والنبي كان شديد الحرص على التكميل والملازمة بينهما شديدة
بحيث لا ينفك عنه في اكثر الاوقات ومع حصول القابل وانتفاء الموانع
يحصل الاثر على ابلغ احواله الثالث قوله ص اقضاكم علي والقضاء يستلزم
العلم والدين وقوله ص انا مدينة العلم وعلي بابها واتفق ائمة التفسير على ان
قوله تعالى وتعيها اذن واعية المراد به علي ع الرابع قوله ع لو كسرت لي الوسادة
لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على احاطته ع بجميع
الشرايع ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك الخامس ان الصحابة كانوا يرجعون
اليه في الاحكام وياخذون عنه الفتاوى ويقلدونه ويرجعون عن اجتهادهم
اذا خالفوه واخطأ اكثرهم ودلهم على زللهم فرجعوا اليه السادس القضايا
الغريبة والاحكام العجيبة التي حكم بها ولم يسبقه اليها احد كحكمه على الحالف
بالتصدق بزنة قيد العبد وهو في رجله قبل حله بوضع رجله مع القيد في قصعة
مملوة ماء ثم رفع القيد ووضع برادة الحديد حتى انتهى صعود الماء الى ما كان
اولا وامره بالتصدق بزنة البرادة وكحكمه بين صاحب خمسة ارغفة وصاحب الثلثة
لما اذنا الثالث في الاكل فرمى لهما ثمانية دراهم لما ثبت حاباه لصاحب
الثلثة درهما واحدا ولصاحب الخمسة الباقي حيث قسم الارغفة على اربعة
وعشرين جزء وغير ذلك من النكت التي لا تعد ولا تحصى السابع ان جميع
العقلاء والفضلاء ينسبون اليه في علومهم فان اهل التفسير يرجعون

والاخبار بالغيب واستجابة دعائه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة والاخوة ووجوب المحبة والنصرة ومساواة
الانبياء وخبر الطاير والمنزلة والغدير وغيرها ولانتفاء سبق كفره ولكثرة الانتفاع به وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية و
الخارجية والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ومحاربوا علي
كفرة ومخالفوه فسقة

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل به لك حكم المثلين واحد والسمع دل على
امكان التماثل والكروية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة والامكان يعطي جواز العدم والسمع دل عليه و
يتأول في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام

بالجوهر ولانتفاء الاولوية
ولاستلزام انقلاب الحقايق
والشيء واثبات بقاء لا في محل
يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع
النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه
اما ابتداء او بواسطة ووجوب
ايفاء الوعد والحكمة يقتضي
وجوب البعث والضرورة
قاضية بثبوت الجسماني من دين
محمد صلى الله عليه وآله مع امكانه و
لا يجب اعادة فواضل المكلف و
عدم انخراق الافلاك وحصول
الجنة فوقها ودوام الحيوة مع
الاحراق وتولد البدن من غير
التوالد وتناهي القوى الجسمانية
استبعادات واستحقاق الثواب
والمدح بفعل الواجب والمندوب
وفعل ضد القبيح والاخلال
به بشرط فعل الواجب لوجوبه
اولوجهه وجوبه والمندوب كذلك

والضد

في علومهم الى عبد الله بن عباس وهو تلميذه حتى روي انه شرح له في الباء من بسم الله
الرحمن الرحيم من اول الليل الى اخره والمعتزلة والاشاعرة ياخذون علومهم عنه
وكذا النحو هو مستنبطه والدال عليه وواضعه لابي الاسود الدئلي وعلم الاصول
موجود في كلامه دون غيره وغير ذلك من العلوم الثامن انه كان اشجع الصحابة
حتى ان الفتوح باجمعها كانت على يده ولم يبارز احدا الا قتله ووقايعه في الحروب
مشهورة لا تخفى ولم يسبقه احد ممن تقدمه ولا لحقه احد ممن تاخر عنه التاسع
انه ع كان ازهد الصحابة ولم يترك الدنيا احد سواه حتى انه طلقها ثلثا مبالغة
في تركها والرفض لها ولم يتمكن احد من مجاراته ولا لحق احد درجته في الترك
حتى انه كان يصوم ويفطر على قليل من جريش الشعير وكان يختمه بخاتمه فقيل له
في ذلك فقال اخاف ان يضع احد ولدي فيه اداما وقال والله لقد
رقعت مدرعتي هذه حتى استحييت من راقعها وهذا سبيل لم يسلك احد
سواه العاشر انه كان اعبد الناس ولم يتمكن احد من الناس به حتى ان زين
العابدين ع مع كثرة عباداته ونسكه وكان يصلي في كل ليلة الف ركعة وكان
يرمي بصحيفة علي كالمتضجر ويقول اني لي بعبادة علي الحادي عشر انه كان
اكرم الناس بعد رسول الله ص فانه عمر بيده عدة حدائق وتصدق بها واثر
بقوته وقوت عياله ثلثة ايام المسكين واليتيم والاسير فنزلت فيه هل اتى و
يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الى آخر الآيات وتصدق بجميع
ما معه عدة مرار ولم يخلف شيئا من المال اصلا الثاني عشر اخباره بالمغيبات
يدل على كمال فضيلته وذلك في عدة مواطن كاخباره عن نفسه الشريفة بالقتل
وبقتل ولده الحسين ع واخباره عن واقعة النهروان وغير ذلك وهو كثير لا يعد
ولا يحصى وقد ذكرنا طرفا من ذلك في نهاية المرام واذا ثبت انه افضل كان

والفضل لانه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان عبثا وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل او الاخلال به شاقا لا رفع الندم على فعله ولا انتفاء النفع العاجل اذا فعل لوجهه ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ويجب دوامهما لاشتمالهما على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر اولى من غيره

في امامة باقي الاثني عشر لما بينا وجوب العصمة في الامام وجب اختصاص الامامة بالاثني عشر والا لزم خرق الاجماع اذ كل من اثبت العصمة قال بامامتهم خاصة دون غيرهم والنقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف بنص النبي عم واحدا واحدا منهم وبنص كل امام على من بعده ولان غيرهم في زمانهم لم يكن افضل منهم ولا يساويهم في الفضل بل كل واحد في زمانه كان افضل من كل موجود فيه من اشخاص البشر فيكون اولى بالامامة و اما غيبة الامام فاما لخوفه على نفسه من اعدائه وخوفه على اوليائه فلا يظهر عاما ولا خاصا واما لمصلحة خفية استاثر الله تع بعلمها في طول عمره فقد وجد في الازمنة السالفة والقرون الخالية من عمر عمرا طويلا اطول من عمره واذا ثبت ان الله تع قادر على كل مقدور لا شك في امكان بقائه مدة طويلة فلا استبعاد في وجوب القطع بوجوده هذا العمر الطويل للنص الدال عليه من النبي ومن الائمة المنقول المتواتر بين الامامية ولوجوب نصب الرئيس في كل زمان ووجوب عصمته

في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الامر طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء والمعروف الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه والنهي ضد الامر و الامر هنا اعم من ان يكون قولا او فعلا وكذا النهي فالامر بالمعروف هو الحمل على فعل الطاعات والنهي عن المنكر هو المنع عن فعل المعصية وهما يجبان باليد و اللسان عند حصول شرائطه وبالقلب مطلقا وانما وجبا لكونهما لطفا فان المكلف اذا عرف انه متى ترك المعروف او فعل المنكر منع من ذلك على بعض الوجوه كان ذلك صارفا له عن ترك المعروف وفعل المنكر ولما انقسم المعروف الى الواجب والندب انقسم الامر اليهما والمنكر لا ينقسم فلا ينقسم النهي عنه و

الفصل الرابع

وكل ذي مرتبة
في الجنة لا يطلب الازيد
ويبلغ سرورهم بالشكر الى
حد انتفاء المشقة وعقابهم الثواب
ينقص بشقة ترك القبائح واهل
يلجؤن الى ترك القبائح ويجوز
توقف الثواب على شرط والا
يلزم المعارف بالله خاصة و
الاحباط باطل لاستلزامه الظلم
ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولعدم الاولوية اذ كان
الاخر ضعيفا وحصول المنافي فيقضي
مع التساوي والكافر مخلد و
عذاب صاحب الكبيرة منقطع
لاستحقاقه الثواب بايمانه
والمنكر الفعل القبيح اذا
عرف فاعله ذلك او دل
عليه ح
يقبح عند العقلاء والسمعيات
متناولة ودوام العقاب
مختص بالكافر والعفو ح

الفصل الخامس

والعفو واقع لانه حقه تع فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر الباذل به فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل بما في حقنا ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب والآيات في السمعيات متناولة للكفار وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له عم لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل فعل قبيح واخلال بواجب ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة وكذا المستحقر والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه كما في الداعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتاول كلام امير المؤمنين علي واولاده عليهم السلام والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تع

وطريق وجوبها السمع خلافا لبعضهم والا لزم ارتفاع كل معروف وارتفاع كل منكر او اخلاله تع بالواجب والتالي بكلا قسميه باطل بيان الملازمة ان الواجبات العقلية عامة على كل من تحقق فيه وجه وجوبها ولما كان الامر بالمعروف هو الحمل عليه والنهي عن المنكر هو المنع منه فلو وجبا بالعقل لوجبا عليه تع فان فعلهما لزم ارتفاع المنكر ووقوع المعروف والوجدان بخلافه وان لم يفعلهما كان مخلا بالواجب وهو باطل لما تقدم وانما يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط الاول علم الامر والناهي بكون المعروف معروفا والمنكر منكرا والثاني تجويز تاثير الامر والنهي الثالث انتفاء المفسدة عليه وعلى غيره ممن لا يستحق ووجوبه على الكفاية لان الغرض تحصيل المعروف وارتفاع المنكر

في المعاد وفيه مباحث

في حقيقة الانسان اختلف الناس في ذلك اختلافا عظيما وتعددت مذاهبهم واضطربت آراؤهم في ذلك وقد بينا اكثر حججهم في كتاب المناهج واستقصينا ما بلغنا من اقاويل العلماء في ذلك في كتاب النهاية ولنقتصر في هذا المختصر على المشهور وهو مذهبان الاول ما ذهب اليه اكثر المتكلمين من ان الانسان عبارة عن اجزاء اصلية في البدن من اول عمره الى آخره لا يتطرق اليها زيادة ولا نقصان والثاني مذهب الاوائل ان الانسان عبارة عن جوهر متعلق بهذا البدن تعلق العاشق بمعشوقه واستدل الاولون بان كل عاقل يحكم على ذاته بالفعل والاتصاف بالعوارض النفسانية من غير ان يشعر بذلك المجرد واحتج الآخرون بان ههنا معلومات غير منقسمة فالعلم بها غير منقسم وكل جسم وجسماني ينقسم فهو يمتنع ان يحل العلم ليس جسما ولا جسمانيا فههنا اربع مقدمات الاولى ثبوت المعلوم

من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم
وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه
في بقائه وقضائه وعدمهما وان كان
في حق آدمي استتبع ايصاله
ان كان ظلما او العزم عليه
مع التعذر او الارشاد
ان كان اضلالا وليس الجزم من التوبة
ويجب الاعتذار عن المغتاب
مع بلوغه وفي ايجاب التفصيل
مع الذكر اشكال وفي وجوب
التجديد اشكال وكذا المعلول مع
العلة ووجب سقوط العقاب
بها لا لكثرة ثوابها لانها قد تقع
محبطة ولولاه لم يبق الفرق
بين التقدم والتأخر والاختصاص
ولا القبول في الاخرة لانتفاء الشرط
وعذاب القبر واقع لامكانه و
تواتر السمع بوقوعه وسائر
السمعيات من الميزان ح

الفصل الثاني عشر الاول

وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متاولة والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى واستيقنتها انفسهم ولا الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا والكفر عدم الايمان اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه والامر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم خلاف الواقع والاخلال بحكمة الله تعالى وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التاثير وانتفاء المفسدة وينبغي ان لا يتجسس احوال الناس

تم هذا الكتاب المبارك في عشرة شهر رمضان المبارك ... ابن ... مصطفى ... ١٢٩٨

الغير المنقسم وهو ظاهر فانا نعلم واجب الوجود وهو غير منقسم ولان المعلوم ان كان بسيطا فهو غير منقسم وان كان مركبا استحال معرفته الا بمعرفة البسائط ولان النقطة والوحدة والان معلومات غير منقسمة فقد ثبت المطلوب الثانية ان العلم بهذه المعلومات غير منقسم لانه لو انقسم لكان جزؤه اما ان لا يكون علما او يكون علما بذلك المعلوم او بغير ذلك والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلانه عند اجتماع الاجزاء ان لم يحصل امر زائد لم يكن العلم علما وان حصل كان التركيب في قابل العلم او فاعله لا فيه واما الثاني فلاستلزامه المساواة بين الجزء والكل وهو محال واما الثالث فلاستلزامه انقسام المعلوم وقد فرض انه غير منقسم الثالثة ان محل العلم غير منقسم لانه لو انقسم فان كان حالا في بعضه نقلنا الكلام اليه وان حل في كل جزء لزم انقسام العلم وقد فرض غير منقسم او حلول عرض واحد في محال متعددة وهو محال الرابعة ان كل جسم وجسماني منقسم وهو بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى والاعتراض اما المقدمة الاولى فمسلمة واما الثانية فممنوعة لاستلزام نفي الماهيات المركبة ويمنع كون التركيب في القابل والفاعل خاصة على تقدير حصول الزائد ويمنع المساواة في الحقيقة على تقدير المساواة في التعلق والثالثة ايضا لانتقاضها بالوحدة والاضافة والرابعة ايضا وقد تقدم

في اعادة المعدوم اختلف الناس فمنعه المحققون واثبته الاخرون اما الاولون فقد احتجوا بان ما عدم لم يبق له هوية حتى يصح ان يحكم عليها بالامكان ولانه لو اعيد لاعيد مع وقته فيكون مبدأ معادا ولا نتفاء امتيازه عن مثله لو وجد واما الاخرون فقد احتجوا بانه يمكن الوجود والعدم لاتصاف ماهيته بهما فيكون قابلا لهما ومع عدمه لم يخرج عن الامكان

البحث الثالث

الى الامتناع وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية والمعتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول

في صحة عدم العالم خلافا للفلاسفة والكرامية لانه محدث فيكون ماهيته قابلة للوجود والعدم بالضرورة ولا استحالة في العدم لو كان لذاته كان واجبا لذاته هف والا ثبت المط وهل يعدم ام لا منع منه ابو الحسين واتباعه والا لم يعد لاستحالة اعادة المعدوم عنده بل انما يتفرق اجزائه ومن جوز اعادة المعدوم حكم بعدمه كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وتاوله ابو الحسين بالخروج عن الانتفاع والحق جواز اسناد الاعدام الى الفاعل لا الى الضد هو الفناء ولا الى نفي فعل البقاء لما تقدم بطلانهما ويجوز الخراق الافلاك وتناثر الكواكب لانها ممكنة محدثة وهو واقع لاخبار الصادق عم

البحث الرابع

في امكان خلق عالم آخر والخلاف مع الفلاسفة لانه لو امتنع لما وجد هذا العالم لوجوب تساوي الامثال في الاحكام وللاجماع ولقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض الاية واحتجاج الفلاسفة بامكان الخلاء ضعيف لما تقدم من جوازه وتخصيص العناصر باماكنها باختياره تعالى

البحث الخامس

في وجوب انقطاع التكليف لانه ان وجب ايصال الثواب المستحق وجب القول بانقطاعه لكن المقدم حق اجماعا فالتالي مثله وبيان الشرطية انه لولا انقطاعه لزم الالجاء وهو ينافي التكليف والحدود وليست ملجئة لتجويز مستحقها عدم التعزير وتخيير النبي عم الاعراب بين القتل والاسلام الجاحين في ابتداء التكليف لفائدة دخوله في الاسلام بعد الاستبصار وامكان سماعه للادلة بخلاف ما لو بقي على كفره فانه يجوز ان لا يسمع ادلة الحق فلا يحصل له الاستبصار والاسلام حتى لا يستحق ثوابا

البحث السادس

في اثبات المعاد البدني والخلاف فيه مع

الفلاسفة واعلم ان صحة المعاد البدني يتوقف على امرين احدهما انه تعالى قادر على كل
مقدور والثاني انه تعالى عالم بكل معلوم ولهذا فان الكتاب العزيز فيه اشتمل على
اثبات المعاد البدني في عدة مواضع وكل موضع حكم فيه باثباته قررنا بالمقدمتين
اما افتقاره الى القدرة فظاهر اذ الفعل الاختياري انما يصح بها واما افتقاره الى العلم
فلان الابدان اذا تفرقت واراد الله سبحانه جمعها وجب ان يرد كل جزء الى صاحبه وانما
يتم ذلك بعلمه بالاجزاء وتناسبها بحيث لا يولف جزء من بدن زيد مع جزء من بدن
عمرو وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم وقلنا انه تعالى يعدم العالم بجملتها واما امكان
الاعادة بعد ثبوت المقدمتين فظاهر لان جميع الاجزاء بعد تفرقها لا شك في امكان
كالابتداء وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم واما الوقوع فقد دل عليه السمع فانا نعلم
من دين محمد صلى الله عليه وسلم وقوع المعاد البدني ولانا قد بينا انه تعالى حكيم يوصل الى المستحق حقه
فلا بد من الاعادة احتجوا بان الاعادة ان وقعت في هذا العالم لزم التداخل
وان وقعت في عالم آخر لزم الخلاء ولان الانسان لو اكله مثله فان اعيد الماكول الى
بدن الاول ضاع الثاني والجواب عن الاول ان التداخل انما يلزم لو بقي هذا
العالم وكان ملأ اما على تقدير عدمه او ثبوت الخلأ فلا وعن الثاني ان الماكول
بالنسبة الى الآكل ليس من اجزائه الاصلية فيعاد الى الثاني ولا يضيع احدهما
اذا ثبت هذا فاعلم انه يجب عقلا اعادة من يستحق ثوابا وعوضا على الله تعالى او على
غيره لوجوب الانتصاف ممن يستحق به عليه العوض وسمعا اعادة الكفار و
اطفال واطفال المؤمنين ومن عدا هولاء لا يجب اعادته

في استحقاق المطيع الثواب والعاصي العقاب الثواب هو النفع المستحق
المقارن للتعظيم والاجلال وقد اختلف في استحقاقه الطاعة فالذي عليه

المعتزلة ذلك ونازع فيه الاشاعرة والكعبي لنا ان التكليف مشقة فان لم يستلزم
عوضا كان قبيحا وذلك العوض ان صح الابتداء به كان توسط التكليف عبثا اذ
لا فائدة فيه للمكلف غير التعب وان لم يصح الابتداء به فهو المط وان لم يستلزم
عوضا كان قبيحا والله تعالى لا يفعل لحكمته احتجت الاشاعرة بانه تعالى هو الحاكم فلا
يستحق عليه شيء وبان الانسان وصل اليه الثواب تفضلا لا استحقاقا وان الا خلت
طاعته عن غرض واحتج البلخي بان نعم الله لا تحصى فالشكر عليها يكون بابلغ ما
يمكن وهو العبادة والتذلل فلا يستعقب ثوابا فان المؤدي لما وجب عليه لا يستحق
به عوضا ثوابا والجواب ان الوجوب ليس هو الشرع بل متعلق المدح والمرتد لا
يستحق ثوابا لان شرط استحقاق الثواب الموافاة ولم يحصل لا يقال الموافاة لو
كانت شرطا لزم ان يكون العلة انما يؤثر حال عدمها لا حال وجودها لانا
نقول الاستمرار على الطاعة هو الشرط وهو المراد بالموافاة لا عدم الحيوة وقول
البلخي ضعيف فان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم وهو
ضروري للعقلاء اذ يحكم كل عاقل بوجوب شكر المنعم بهذا المعنى اما كيفيته فالشرائع
فلا واما استحقاق العاصي للعقاب بالمعصية فقد اتفق اهل العدل عليه
خلافا للاشاعرة لكنهم اختلفوا فالمعتزلة على انه عقلي والمرجئة والامامية على
انه سمعي واحتجت المعتزلة بان فعل العقاب لطف فيكون واجبا اما
المقدمة الاولى فلان المكلف اذا علم انه متى عصى كان زاجرا له واما الثانية
فقد سلف

في بقايا مباحث الثواب والعقاب وفيه سبعة مباحث

ذهب المعتزلة الى ان العلم بدوام الثواب والعقاب

عقلا لانه اذا كان ادخل في باب اللطف فيكون ادخل في الوجوب ولان علة الثواب
والعقاب الطاعة والمعصية وهما علتان للمدح والذم فيلزم دوام العلتين
فيدوم المعلولان الاخران ولان الثواب والعقاب يجب خلوصهما عن
الشوائب فلو كانا منقطعين لكان الثواب مشوبا بالالم للعلم بالانقطاع
والعقاب بالسرور كذلك   يجوز توقف الثواب على شرط والا لاستحق
العارف بالله الجاهل بالنبي صلى الله عليه وسلم الثواب لان معرفة الله طاعة مستقلة بنفسها
استحقاق الثواب مشروط بالموافاة او ساقط بالعقاب لقوله تعالى
لئن اشركت ليحبطن عملك فنقول العمل لم يقع باطلا في الاصل على تقدير
عدم الشرك والا لما علق بطلانه على الشرك المتجدد اذا ثبت هذا فالاستحقاق
ان كان ثابتا كان معنى بطلانه سقوطه بالشرك وان لم يكن ثابتا كان معنى
بطلانه عدم شرط الاستحقاق الذي هو الموافاة فلم يستحق الثواب فيكون
العمل باطلا   في الاحباط والتكفير اثبتهما جماعة من المعتزلة و
نفاهما جماعة من المرجئة والامامية والاشعرية لنا انه لو ثبتا لزم ان يكون
من فعل احسانا واساءة متساويين بمنزلة من لم يفعلهما ولو زاد احدهما
بمنزلة من لم يفعل الاخر وهو باطل قطعا ولان الثواب والعقاب ان لم
يتنافيا لم ينتف احدهما وان تنافيا اجتمع الوجود والعدم في كل واحد
منهما لان المنافاة ثابتة في الطرفين وليس انتفاء السابق باللاحق
اولى من العكس احتجوا بانه لولا الاحباط لحسن ذم من كسر قلم من انعم عليه
بانواع متعددة لا تحصى والجواب المنع من قبح الذم على هذا القدر اليسير

الكافي

كتابخانه آستان قدس

وعيد اصحاب الكبائر منقطع خلافا للوعيدية من المعتزلة لنا قوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فالمطيع باجماعه اذا عصى استحق ثوابا
وعقابا فان داما لزم المحال وان انقطع الثواب لزم تاخر العقاب عن الثواب
وهو باطل بالاجماع فتعين العكس ولقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اما الكفار فان وعيدهم دائم بالاجماع   عذاب القبر
والصراط والميزان والحساب وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة
والنار امور ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد اخبر الصادق عم بثبوتها
فيكون واقعة   يجوز العفو عن الفاسق خلافا للوعيدية منعت المعتزلة كافة
عن العفو سمعا واختلفوا في منعه عقلا فذهب اليه البغداديون ونفاه البصريون
والحق جواز العفو عقلا ووقوعه سمعا لنا انه احسان وكل احسان حسن والمقدمتان
ضروريتان ولان العقاب حقه تعالى فجاز منه اسقاطه ولقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وعلى يدل على الحال وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك وليس المراد بالمغفرة مع التوبة لعدم الفرق بينهما ولانه صلى الله عليه وسلم ثبت
له الشفاعة وليست في زيادة المنافع والا لكنا شافعين فيه فيتعين في اسقاط
المضار   في التوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة
اذ لولاه لكشف انه غير نادم وهي واجبة لانها دافعة للضرر فان كانت عن ظلم لم
يتحقق الا بالخروج الى المظلوم او الى ورثته عن حقه او الاستيهاب فانه عزم
عليه وان كانت عن اضلال لم يتحقق الا بعد ارشاد الضال وان كانت عن
فعل محض قبيح كشرب الخمر كفى الندم والعزم المتقدمان وان كانت عن ترك
واجب كالزكوة لم يتحقق الا بفعله ولو لم يجب القضاء كفى الندم والعزم

كالعبدين ويصح من قبيح دون قبيح عند ابي علي لان الاتيان بواجب دون واجب
ممكن فكذا التوبة الواجبة عن كل ذنب ومنع ابو هاشم لان التوبة انما تقبل
اذا كانت من القبيح لقبحه والقبح مشترك في الجميع فلو تاب عن قبيح دون غيره
كشف ذلك عن كونه تائبا عن القبيح لا لقبحه اما الواجب فانه يجب ان يوقعه لوجوبه
ولا يجب عموم كل واجب في الفعل فان من قال لا اكل هذه الرمانة لحموضتها يجب
ان يمتنع عن كل رمانة حامضة بخلاف من قال انا اكل هذه الرمانة لحموضتها
وهل سقوط العقاب بالتوبة واجب او تفضل المعتزلة على الاول والمرجئة و
جماعة على الثاني وهو الاقرب لنا انه لو وجب السقوط لكان اما لوجوب قبولها
او لزيادة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم ان من اساء الى غيره
باعظم الاسائة ثم اعتذر اليه وجب قبول عذره والتالي باطل بالاجماع فكذلك
المقدم واما الثاني فلما مر من بطلان التحابط احتجوا بانه لو لم يجب السقوط
لقبح تكليف العاصي بعد عصيانه والتالي باطل بالاجماع والمقدم مثله
بيان الملازمة انه لو كلف بعد العصيان لكانت الفائدة اما الثواب او غيره
والثاني باطل اجماعا والاول محال هنا للتنافي بين استحقاق الثواب
والعقاب ولا مخلص للعاصي فكان يقبح تكليفه والجواب المنع من
دوام عقاب الفاسق وقد سبق والمنع من عدم المخلص لجواز العفو
او كثرة الطاعات وزيادتها على العقاب   في الاسماء
والاحكام الايمان لغة التصديق واصطلاحا هو تصديق الرسول
في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به مع الاقرار باللسان وعند المعتزلة
انه فعل الطاعات لنا انه قيد الايمان بنفي الظلم في قوله تع الذين امنوا

ولم يلبسوا

ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وعطف عليه فعل الطاعات وقوله تع الذين امنوا
وعملوا الصالحات وكل ذلك يدل على المغايرة احتجوا بان قاطع
الطريق ليس بمؤمن اما الصغرى فلانه تع يدخلهم النار لقوله تع ولهم في الاخرة
عذاب عظيم وكل من يدخل النار يخزى لقوله تع ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تع يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
والجواب المنع من انحصار العذاب العظيم في دخول النار سلمنا لكن
يحتمل تخصيصها بالكافر لان المؤمن لا يحارب الله ورسوله غالبا سلمنا
لكن نفي الخزي عن المؤمنين المصاحبين للنبي صلعم فلا يعم غيرهم والايمان
لما كان هو التصديق لم يقبل الزيادة والنقصان خلافا للمعتزلة ولما
كان عبارة عن التصديق كان صاحب الكبيرة مؤمنا خلافا للمعتزلة
فانهم لم يسموه مؤمنا ولا كافرا بل اثبتوا له المنزلة بين المنزلتين والكفر
هو انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول والفسق لغة الخروج عن الشيء
والفارة فويسقة لخروجها من بيتها وفي الشرع الخروج عن طاعة الله فيما
دون الكفر والنفاق اظهار الايمان وابطان الكفر ولنكتف بهذا القدر
لقيد في هذا المختصر هذه المقدمة ومن اراد التطويل فعليه بكتابنا المسمى
بنهاية المرام في علم الكلام ومن اراد التوسط فعليه بكتاب منتهى الوصول
والمناهج وغير ذلك من كتبنا والسلام والحمد لله على بلوغ ما قصدناه
وحصول ما اردناه والصلوة والسلام على اشرف الانبياء وعترته الاتقياء
كتبت هذا الكتاب بيدي الجانية لتغفر العاصية وانا العبد الفاني مصطفى الحسيني دامت
في عصر يوم الاحد ١٦ شهر جمادى الثانية ١٢٩٨

يخزى والمؤمن لا يخزى فقاطع م

كتاب كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد

٣٩

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

قال اصل آخر كلما يمكن ان يعقل فاما ان يجب وجوده او يجب عدمه او لا يجب احدهما والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع او المحال او المستحيل والثالث هو الممكن او الجائز اقول هذه قسمة ثانية للمتصور الى الواجب والممكن والممتنع وهي من الامور العامة كما ان انقسام المتصور الى الموجود والمعدوم كذلك لكن هذه القسمة تابعة لتلك لان كلا من الوجوب والامكان والامتناع امر نسبي بين الماهية والوجود او العدم والنسبة متاخرة عن المنتسبين فالوجود والعدم متقدمان بالذات على الوجوب وقسيميه اذا عرفت هذا فنقول كل متصور على الاطلاق اذا نسب اليه الوجود او العدم فاما ان يجب ما نسب اليه او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع والذي يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت هو الواجب وهو الذي يمتنع نسبة العدم اليه بالثبوت والذي يجب نسبة العدم اليه بالثبوت هو الممتنع ويسمى المحال والمستحيل وهو الذي يمتنع نسبة الوجود اليه بالثبوت والذي لا يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت ولا العدم يقال له الممكن الخاص وهو الذي ليس بواجب ولا ممتنع ويسمى الجائز ايضا

قال اما الواجب فاما ان يكون وجوبه لا لغيره وهو الواجب لذاته واما ان يكون وجوبه لغيره فيكون واجبا لغيره ممكنا بذاته وكذا الممتنع اقول الذات اما ان يقتضي ترجيح احد طرفي الوجود والعدم المانع من النقيض او لا يقتضي والثاني هو الممكن الذي يساوي طرفاه بالنسبة اليه ولا يترجح احدهما على الآخر الا لمرجح ثم انه مع ذلك المرجح اما ان يجب له الراجح اولا والاول هو الواجب لكن باعتبار انضمام الذات الى ذلك المرجح والثاني داخل تحت القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول الذات التي يقتضي ترجيح الوجود على العدم ترجيحا مانعا من النقيض بمعنى انه اذا نسب الوجود اليها من حيث هي لا باعتبار انضمام غيرها اليها وجب لها الوجود وتسمى واجبا لذاته وهو الله لا غير وان اقتضت ترجيح العدم على الوجود ترجيحا مانعا من النقيض بمعنى انه اذا نسب العدم اليها وجب لها العدم سميت ممتنعا لذاته كشريك الباري وان لم يقتض ترجيح احدهما لذاتها فان حصل لها الوجوب باعتبار انضمام العلة اليها كانت واجبة لغيرها لا لذاتها وهي باعتبار ذاتها ممكنة لا غير وكذا في طرف العدم فقد ظهر من هذا امكان انقسام كل من الواجب والممتنع الى الواجب لذاته ولغيره بخلاف الممكن فانه لا يعقل كون الشيء ممكنا باعتبار غيره قال وما يقتضيه وجود غيره الخ

صفة فالشيء هو الذات قولنا له صفة صفة اول قسمة المتصور الى الذات والصفة ثم الامور العامة التي يفتقر هذا العلم الى البحث عنها وتقريره ان كل متصور فاما ان يستقل بالمعقولية من غير افتقار الى تصور غيره وهو الذات كالجوهر والسواد وغيرهما واما ان لا يستقل بل يفتقر في تعقله الى تعقل غيره كقولنا عالم فان معناه شيء له علم او اسود فان معناه شيء له سواد وموصوف فان معناه شيء له صفة فالشيء الذي تضمنه هذه المتصورات هو الذات وقولنا له علم او له سواد او له صفة صفة له وهي من مقولة الملكة عرض له الاضافة الى الشيء الذي هو الذات لا يمكن تصورها منفكة عنه فان قولنا له سواد لا يعقل قبل تعقل الشيء الذي يضاف اليه وذلك الشيء يمكن ان يتعقل قائما بنفسه منفردا عن غيره والفرق بين هذه الصفات وبين الذوات اللازمة لغيرها وجودا وتوهما ان الذوات اللازمة والملزومة لو جرد العقل عن نسبة التلازم امكن استقلال كل منهما بالمعقولية بخلاف هذه الصفات

قال اصل آخر كل موجود فاما ان يكون لوجوده اول فلا محالة يكون لا وجوده مقدما على وجوده ويسمى محدثا واما ان لا يكون لوجوده اول ويسمى قديما وازليا اقول
هذه تسمية ترد على موضوع اخص من موضوع التقسيمات السابقة ولهذا افردها ههنا دون ما يحتاج اليها في هذا الفن بل هي اصل فيه لان اهم المسائل في هذا الفن اثبات
قدم الله وحدوث العالم واعلم ان كل موجود اما ان يكون قديما او محدثا فالمحدث يفسر بامرين احدهما انه المسبوق بالعدم والثاني انه المسبوق بالغير والقديم
في مقابلته بمقابل المعنيين متقابلين لهذين ومن المعلوم بالضرورة ان الموجود اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا يكون فالقسمة الى القديم والمحدث حاصرة
فكل موجود له اول فهو المحدث فان وجوده مسبوق بلا وجوده والا لم يكن له اول وكل ممكن على الاطلاق فانه لا يستحق الوجود من ذاته لا بمعنى انه يستحق
العدم بل لا يستحق الوجود ولا العدم وبينهما فرق فذاته يقتضي عدم استحقاق الوجود فان استحق الوجود فمن غيره وما بالذات مقدم على ما بالغير لان رفع ما بالذات
مستلزم لرفع الذات لاستلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وهو يستلزم رفع ما بالغير لامتناع حصول صفة لشي من الغير حال ارتفاعه وما
بالغير لا يستلزم ارتفاعه ارتفاع ما بالذات لامكان ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يستلزم ارتفاع الذات وهذا هو معنى التقدم الذاتي الثابت
بين الواحد والاثنين فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود وكل ممكن محدث قال والتقدم يكون بالذات كتقدم الموجد على
ما يوجده او بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدم الماضي على الحاضر او بالشرف كتقدم المعلم على متعلمه او بالوضع كتقدم الاقرب
على الابعد اقول لما ذكر ان المحدث ما يسبقه غيره وكان التقدم يقع على انحاء متعددة منها ما يمكن اعتباره في المحدث ومنها ما لا يمكن
وجب عليه بيانها بالتفصيل وقد حصر الحكماء التقدم في خمسة انحاء بالاستقراء الاول التقدم بالذات وهو التقدم بالعلية كتقدم المؤثر
على اثره فانا لا نعقل حركة اليد في الاصبع الا بعد حركة الاصبع فهذا الترتيب هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين فانه لا يمكن وجود الاثنين الا اذا وجد الواحد وقد يمكن وجود الواحد حين دون الاثنين وهذا النوع مع النوع الاول اشتركا
في شي ويختلفان في آخر فالمشترك بينهما هو كون المتأخر محتاجا الى المتقدم من غير عكس ويتميز الاول عن الثاني بان السابق في الاول
كاف في وجود المتأخر ولا يمكن انفكاكه عنه بخلاف السابق في الثاني واعلم انه قد يقال للاول التقدم بالطبع وللثاني التقدم بالذات
وقد يقال للاول التقدم بالعلية وللمشترك التقدم بالطبع وقد يقال للمشترك التقدم بالذات وللثاني التقدم بالطبع الثالث التقدم
بالزمان كتقدم الاب على الابن باعتبار ان وجود المتقدم في زمان سابق على وجود المتأخر في زمان الرابع التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم
المعلم على متعلمه اي من المتقدم بالوضع كتقدم الاقرب الى القبلة وهو الامام على الابعد منها ويتغير بتغير الاعتبار والوضع اما
اما حسي كتقدم الامام على المأموم واما عقلي كوضع الجنس متقدما على النوع باعتبار العموم او بالعكس باعتبار الخصوص وفي المشهور
ان هذا النوع من التقدم يقال له التقدم بالرتبة اما الرتبة العقلية او الحسية قال والمتكلمون يزيدون على ذلك التقدم بالرتبة
كتقدم امس على اليوم اقول فسر المتكلمون المحدث بانه المسبوق بالغير او بالعدم والقديم ما لا يكون مسبوقا باحدهما اعترضت
الحكماء وقالوا اقسام التقدم خمسة وليس المراد منها السبق بالعلية ان فسر ما يسبقه العدم اذ عدم الشي لا يعقل علة في وجوده
لانه لو كان كذلك لزم القدم لان عدم العالم قديم وان فسر بما يسبقه الغير لم يلزم الحدوث لجواز ان يكون ذلك الغير قديما فيلزم قدم العالم
وليس المراد التقدم بالذات ايضا عندكم لانه لا يلزم منه الحدوث فانا قد بينا ان عدم كل ممكن سابق على وجوده سبقا ذاتيا اذ يستحق من
ذاته عدم استحقاق الوجود ولا التقدم بالشرف لان العدم ليس باشرف من الوجود وان عني به التقدم بالغير لم يلزم منه الحدوث
ولا التقدم بالوضع لانتفائه ههنا ولا التقدم بالزمان والا لكان المحدث مفتقرا في وجوده الى الزمان فلا يكون الزمان محدثا والا افتقر الى زمان آخر
واجاب المتكلمون بعدم انحصار التقدم في الخمسة فانا نعلم بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم امس على اليوم وليس ذلك التقدم
بالعلية لامتناع تأثير المعدوم في الموجود ولان اجزاء الزمان متساوية في الماهية فيستحيل ان يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلولا
ولا بالذات اما اولا فلتساوي الاجزاء واما ثانيا فلامتناع اجتماع المتضايفين ههنا في الوجود وامكانه في التقدم الذاتي ولا بالزمان والا
لكان للزمان زمان آخر وهو محال ولا الشرف ولا الوضع وهو ظاهر فقد ثبت هنا نوع من التقدم يستحيل وجود المتأخر فيه مع المتقدم
وهذا النوع من التقدم هو الموجود في حد المحدث قال اصل آخر كلما يوجد في الممكنات

قال اصل آخر كل ما ان [illegible]
كلما يوجد في الممكنات فاما ان [illegible]
[illegible]
اثبات المادة والصورة

[illegible]

عن النار والاشعة والحادثة عن الحركة والحرارة الغريزية مخالفة لها بالنوع الخامس البرودة وهي كيفية محسوسة باللمس يجذب مايقابل فعل الحرارة كالتفل
والتكاثف وذهب بعضهم الى انها عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا وهو غلط لانا نحس من الجسم البارد كيفية زائدة على مطلق الجسمية والعدم لا يحس
السادس اليبوسة وفسرها ابو علي بانها كيفية يعسر بها قبول موضعها للاشكال الغريبة وتركها وهو بالصلابة اولى وقيل انها الجفاف السابع الرطوبة وفسرها قوم
بانها الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانفصال سهل الانفصال عنه فالهواء ليس برطب واخرون بانها الكيفية التي يكون بها الجسم سهل التشكل
بشكل الحاوي القريب سهل الترك له فيكون الهواء رطبا والنار رطبة وقيل انها البلة والحق ان هذه امور محسوسة لا يجوز تعريفها اذ لا يمكن الا
باعتبار اضافات لازمة لها لا تدل شيء على حقيقتها فلا يفيد تعريفها ما يفيده الاحساس الثامن اللون وهو عند ابي هاشم جنس للسواد والبياض و
الحمرة والخضرة والصفرة وما عدا هذه الخمسة مركب منها كالزرقة والعودية وعند بعض الاوائل ان الاصل السواد والبياض والباقي مركب منهما
وعند اخرين منهم ان السواد لون حقيقي دون البياض لانه يتخيل عند مخالطة الهواء للاجسام الشفافة الصغيرة جدا كزبد الماء ويبطل بالبيض المسلوق
فانه يصير بعد سلقه ابيض لا باعتبار احداث النار هوائية فيه لانه بعد الطبخ اثقل وشرط رؤيته الضوء قال ابو علي انه شرط وجوده لان اللون
غير مرئي في الظلمة فان كان لعدمه فالمطلوب وان كان لان الهواء المظلم عائق فهو باطل لان الظلمة ليست كيفية عائقة عن الابصار ولهذا
يرى به البعيد من قرب من النار واللون من الكيفيات المبصرة واختلف الاوائل في كيفية الابصار فقال بعضهم انه بخروج شعاع من
العين على هيئة مخروط قاعدته عند المرئي وراسه عند العين وهو خطا لان الخارج يستحيل ان يكون جسما فانه لا يخرج من العين على صغرها هذا
المقدار العظيم وان يكون عرضا فان الاعراض لا ينتقل وقال اخرون بالانطباع وهو باطل لا يستحيل انطباع العظيم في الصغير وقد
بينا الحق في النهاية في ذلك مشبعا وجعل بعضهم الضوء نوعا من اللون وهو خطا فان السواد والبياض يشتركان في الاضاءة ويختلفان فيما بينهما
وانما هو كيفية منبسطة على الاجسام من غير ان يرى انها سواد او بياض او غيرهما التاسع الصوت وهو كيفية محسوسة بحاسة السمع ويمتنع بقاؤه
وقيل انه جسم وهو خطا لتساوي الاجسام في الجسمية واللمس والابصار دون الصوت ويحصل بتموج الهواء الحاصل من قلع او قرع الى ان
ان يصل الى السطح الصماخ ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل تموج يحصل بالتدارك لصدم بعد صدم مع سكون بعد
سكون كتموج الماء ونازع قوم في اشتراط وصول التموج الى السطح الصماخ والا لما سمع الكلام من وراء الجدار على هيئته ولان اي ما الجزء
اما كل جزء من الهواء فيسمعه الواحد مرارا او جزء واحد فلا يسمعه الا واحد فاذا تموج الهواء وقاوم ذلك التموج جسم كجبل او جدار املس بحيث
يرد ذلك التموج الى خلف على طلعه صوت آخر هو الصدى فان تقاربت المسافات انحد التموجات فيسمع الصوت اشد والحروف
اصوات منقطعة معتمدة على المخارج وقال الرئيس الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في
المسموع العاشر الرائحة وهي من الكيفيات المشمومة ولم يوضع لانواعها اسم وانما يتخصص بالاضافة الى الموافقة او المنافرة فيقال رائحة
طيبة او بالاضافة الى الطعام مقارنة لها فيقال رائحة حلوة او حامضة ولا يفتقر في ادراكها الى انتقال محلها والا لعدم الجسم ذو الرائحة
عند تواتر ادراكه الحادي عشر الطعم وهو كيفية مدركة بحاسة الذوق وهو جنس لتسعة انواع لانه كيفية زائدة والحامل لها اما ان يكون
لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في كل منها اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت
المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة
وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة عن البسيط فان
عدم الطعم عما من شانه حصول الطعم له واثبت ابو هاشم الفنا معنى يضاد الجوهر لان الاجسام باقية ولا تعدم لذاتها ولا بالفاعل لان
الفاعل شانه التاثير لا عدمه ولا بعدم المؤثر لاستغناء الباقي عنه ولا لانتفاء شرطه هو العرض لان الجواهر شرط العرض فيدور فتعين ان يكون لطريان
ضده هو الفنا ولا بقاء له والا افتقر الى ضده وهذه المقدمات ضعيفة واثبت اخرون الموت لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة والخلق التقدير
والمقدر للتحبيب ان يكون وجوديا واطلاق الخلق عليه مجاز قال والحكماء قالوا اجناس الاعراض تسعة الكم والكيف والمضاف والوضع والاين والمتى
والملك والفعل والانفعال اقول ذهب جمهور الحكماء الى ان اجناس الاعراض تسعة الكم وهو عبارة عن القابل للمساواة واللامساواة
لذاته ويخرج بهذا القيد ما يقبلها باعتبار غيره وهو ما يحل في الكم او يحل الكم فيه او يتعلق به نوعا من التعلق ورسمه بانه الذي يمكن ان يفرض فيه
واحد عادة اما بالفعل كما في المنفصل او بالقوة كما في المتصل لان المساواة اخذ في الكم وهو اما متصل ان امكن ان يفرض فيه اجزاء
يتلاقى عند حد واحد مشترك يكون به انتهاء احد القسمين ونهاية للآخر واما منفصل وهو العدد لا جزاء لم يكن كذلك والمتصل اما قار الذات

بين حاصرين واختلفوا في البعد الذي
هو مجرد الطول والعرض والعمق فجعل
قيامه بذاته ام لا فقال ارسطو بالاول و
جعله عارضا للمادة دائما ويمتنع تداخل البعدين
لذاتهما ومنع منه افلاطون وقسم الى جوهر قائم بذاته
وهو المكان الذي يسري فيه الاجسام ويتحد بعدها به ولا يمتنع
تداخل البعدين لخلوه عن المادة والصورة ومنه ملاقي للاجسام
وارسطو جعل المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي وابطل افلاطون بالزام كون الجسم الواقف في الماء والطير في
الهواء متحركين وكون الشمس ساكنة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى امتناع خلو
هذا البعد عن جسم شاغل له والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه لانه اذا تحرك متحرك في
خالية في زمان ثم تحرك بها في ملاء كان الزمان اطول فاذا فرض ملاء ارق من الاول على نسبة
الزمانين ساوت الملائية في الزمان الحركة الخلائية وبطل لان الحركة بذاتها يستدعي قدرا من الزمان و
التفاوت انما هو فيما يتخصه بسبب المعاوقة وجوزه آخرون والا لزم الدور او التداخل او حركة جميع اجزاء العالم
عند حركة البقة والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبني على اثبات المادة والصورة الثاني الكيف وهو هيئة لا يتوقف
تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاء اوليا بالهيئة يخرج به الجوهر وعدم توقف تصورها على تصور غيرها
يخرج به الاعراض النسبية وعدم اقتضاء القسمة وعدمها يخرج به الكم وقوله اقتضاء اوليا يرجع الى اقتضاء عدم القسمة وذلك ليدخل
فيه العلم بما لا ينقسم فانه يقتضي لا قسمة لا اقتضاء اوليا بل لاقتضاء متعلقه وهو جنس يندرج تحته انواع اربعة الاول الكيفيات
المحسوسة باحدى الحواس الخمس الملموسات كالحرارة والبرودة وغيرهما والمبصرات كالالوان والاضواء والمسموعات كالاصوات والحروف و
المذوقات وهي الطعوم والمشمومات وهي الروائح وهذه ان كانت راسخة سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها انفعالات الثاني
الكيفيات النفسانية وهي المتعلقة بذوات الانفس كالعلوم والظنون والادراك باحدى الحواس الخمس الظاهرة والحواس الباطنة والارادة
والشهوة وغيرهما من الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة سميت ملكات وان كانت غير راسخة سميت حالات الثالث الكيفيات المختصة
بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء والتربيع والتثليث او المنفصلة كالزوجية والفردية والاولية والتركيب الرابع الكيفيات الاستعدادية
فان كانت نحو الدفع فهي القوة كالمصحاحية وان كانت نحو القبول فهي اللاقوة كالممراضية الثالث المضاف وهو النسبة المتكررة ورسموه
بانه ما يعقل بالنسبة الى غيره ولا وجود له سوى ذلك فبالاول يخرج عنه الجوهر والكيف وبالثاني يخرج عنه باقي الاعراض النسبية فانها وان
عقلت بالنسبة الى غيرها الا ان لها ماهيات معروضة للنسب فان الاين ليس هو نسبة الحصول في المكان بل هو عرض في نفسه يعرض له
النسبة لان لولاه لكانت النسبة جزءا من المقولات النسبية فكانت جنسا عاليا على ان بعض المتاخرين ذهب اليه وجعل الاجناس
العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة ويخرج عنه ايضا المضاف المشهوري وله خاصتان الاولى التكافؤ في الوجودين الذهني والخارجي
فلا تقدم لاحدهما على الآخر و[ال]ثانية وجوب الانعكاس فالاب اب للابن والابن ابن للاب ولو نسب الى احدهما مجردا عن الاضافة لم يثبت
الانعكاس كما تقول الاب اب للانسان ولا يقع النسبة حقيقية ح واحتجوا على اثباته بان العقل يحكم بفوقية السماء وهو حكم صادق
ومطابق وليست الفوقية عدمية لانها نقيض ان لا فوقية الصادقة على المعدوم فيكون معدومة فيكون نقيضها ثبوتيا ومنع المتكلمون من
ثبوته وثبوت كل عرض نسبي والا لزم التسلسل لان حلولها في محلها نسبة لها اليه واضافة ثم تلك الاضافة تفتقر الى محل فيكون لها اضافة
اخرى واجاب الرئيس بان الاب لما عقل مضافا باعتبار الابوة اثبتنا اضافة الابوة ولما عقلنا حصولها في المحل اثبتنا اضافة اخرى
الحصول مغايرة للابوة لتغايرهما في الحقيقة اما هو ذلك الحصول فانه داخل تحت مطلق الحصول في المحل فلا يستدعي ثبوت اضافة
اخرى وليس بجيد لان اضافة الحصول مغايرة له لوجوب مغايرة النسبة لكلا المنتسبين فكان التسلسل لازما والمضاف منه حقيقي وهو نفس
الاضافة كنفس الابوة ومشهوري وهو محلها او المجموع منهما الرابع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب انتساب بعض اجزائه الى
بعض وبسبب انتساب اجزائه الى امور خارجة عنه كالقيام فانه يعتبر فيه نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض بالمحاذاة مثلا ونسبة اجزائه الى

الى المتضادة وغيرها بحث عن جنس التضاد وهو التقابل والمتقابلان اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة في وقت واحد من جهة واحدة فاللذان يشمل الايجاب والسلب وقولنا لا يجتمعان في ذات واحدة يخرج عنه غير المتقابلة وقولنا من جهة واحدة في وقت واحد ليدخل فيه المتقابلين لانهما قد يجتمعان في ذات واحدة لكن باعتبار جهتين كالابوة والبنوة فان زيدا فانه يكون ابا بالنسبة الى جهة وقد يكون ابنا باعتبار جهة اخرى او في وقتين فان السواد والبياض قد يجتمعان في وقتين في محل واحد وهو جنس تحته اربعة انواع تقابل التضاد والسلب والايجاب والعدم والملكة والتضايف لان المتقابلين ان كانا وجوديين فان عقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وان كان احدهما عدميا فان اعتبر موضوع واحد لهما فهو العدم والملكة والا فهو السلب والايجاب وهما راجعان الى العقل والفهم بخلاف العدم والملكة فانهما راجعان الى ما في نفس الامر ولا يمكن تقابل العدميين اما المطلقان فلاتحادهما واما المضافان فلصدقهما على ما غاير الملكتين واما المطلق والمضاف فان احدهما اعم من الآخر والمتقابلان من حيث عروض التقابل الذي هو نوع من المضاف اخص من المضاف وباعتبار ذاته اعم ولا امتناع من عروض الخاص للعام والسواد من حيث انه مضاد للبياض مضايف لا من حيث ذاته وتعاند الضدين اشد من تعاند السلب والايجاب لاستلزام الخاص العام دون العكس وقيل بالضد لان المعاند للخير هو انه ليس بخير والشر باعتبار انه ليس بخير عانه الخير لا باعتبار آخر قال الاصل آخر الدور ثم وهو ان يكون المعلول علة لعلته بواسطة او بغير واسطة اذ المتاخر من حيث هو متاخر يتقدم على متقدمه من تلك الحيثية اقول الغرض الاهم من هذا الفن هو اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وهو متوقف على بيان بطلان الدور والتسلسل فلهذا قدمهما المص والدور هو توقف كل واحد من الشيئين على صاحبه فيما هو موقوف عليه كما اذا توقف وجود العلة على وجود معلولها المتوقف على وجود علته وكان المتاخر من حيث هو متاخر اذا تقدم على متقدمه من تلك الحيثية والثاني اعم لتحققه في العلل والمعلولات وغيرها فان المتاخر عن المتاخر عنه في الزمان خارج عن الاول دون الثاني واكثر العقلاء على ان العلم باستحالته ضروري قال والتسلسل عند المتكلمين ثم مطلقا وبالجملة كل عدد يفرض غير متناه فهو محال لان عدد يفرض فهو قابل للقلة بان ينقص منه شيء والكثرة بان يزيد فيه شيء وكل قابل للقلة والكثرة فهو متناه اقول التسلسل عند المتكلمين عبارة عن وجود آحاد لا يتناهى سواء كان بينهما ترتب وضعي او طبيعي او لا وسواء وجدت دفعة واحدة او على التعاقب فهو ممتنع عندهم في جانب الماضي بكل اعتبار وبالجملة كل عدد يفرض قل او كثر فهو متناه لان كل عدد يفرض فهو قابل للزيادة والنقصان وكل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه اما الصغرى فلان كل عدد يفرض فهو اقل من ضعفه واكثر من نصفه واما الكبرى فظاهر واما الحكماء ففيه منعوا المقدمتين اما الصغرى فلان الزيادة والنقصان لا يقبلهما الا العدد المتناهي دون غيره واما الكبرى فلان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لاشتمال الاول على الواجب والممكن والممتنع واختصاص الثاني بالممكن ولان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مع انهما غير متناهيين قال واما الحكماء فكل عدد آحاده موجودة دفعة واحدة وان ترتب فهو متناه ويستحيل ان يكون غير متناه له واما ما لا يكون آحاده موجودة دفعة واحدة او لا يكون له ترتيب يجب ان يكون غير متناه وهذه من الاصول التي اردنا تقديمها وبيان ما يحتاج الى البيان منها يجيء في مواضعها وقد اوردنا ما اردنا ايراده في خمسة ابواب اقول شرطوا في استحالته امرين الوجود معا والترتيب الطبيعي كالعلل والمعلولات او الوضعي كالابعاد والحركات فان ترتب لكنها لم توجد دفعة فجاز عدم التناهي فيها والنفوس وان كانت موجودة دفعة لكنها لما انتفى الترتيب عنها بعينه جاز عدم التناهي ثم استدلوا على بطلان التسلسل ببرهان التطبيق وتقريره انا اذا فرضنا جملة من علل ومعلولات غير متناهية اخذنا منها عددا متناهيا وجملة اخرى لم ينقص منها الا ذلك ثم اطبقنا احدى الجملتين بالاخرى فان تساوتا كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره والزائد كالناقص وهو باطل وان نقصت احديهما تناهت والزائدة زاد عليه بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه بالضرورة واعلم ان هذا البرهان آت في الجميع لا يقال ان التطبيق يعتبر فيه الترتيب لانا نمنع ذلك سلمنا لكن النفوس مترتبة في الطبع والنفس التي في الابن غير النفس التي في الاب لانه سبب في التولد في البدن وحدوث البدن شرط في النفس وكذا الحركات فان السابقة سبب معد للاحقة وايضا لا يخلو ان يكون بين المعلول المعين وبين كل واحد من علله علل متناهية او لا يكون والاول يستلزم تناهي العلل وهو المط والثاني يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كشف الفوائد للعلامة في شرح قواعد العقائد

تم الباب الاول في اثبات موجد العالم

والصورة بان الجسم واحد في نفسه متصل كما هو في الحس ولك لبطلان الجوهر الفرد على ما يأتي ولا شك انه قابل للانفصال والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا فالقابل للاتصال والانفصال ليس هو الاتصال والانفصال لان الشيء لا يقبل نفسه ولا عدمه فلابد من قابل لهما وهو المادة وعلى اثبات العقل بانه تعالى واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا واحد وليس هو المركب ولا عرضا لافتقاره الى المحل والمادة والا لكانت علة في وجود الصورة والقابل لا يكون فاعلا للصورة والا لاستغنت في وجودها عن المادة واستغنت في وجودها عنها وهو محال لانها لو قامت بنفسها لكانت متقومة وكانت ذات مادة هف ولانفا والا لاستغنت عن البدن فكانت عقلا وهو المط والاعتراض يمنع من وحدة الحس على ما ثبت من اثبات جوهر الفرد وكون الانفصال عدميا بل هو عبارة عن التعدد والاتصال الوحدة وكلاهما عارضان للجسم ويجوز كون الشيء قابلا لعدمه والا لانتفى الامكان ولان عدم الوحدة لو كان مقتضيا لعدم الواحد واثبات مادة له لكان كذلك في المادة فيكون للمادة مادة اخرى وهو محال ويمنع وحدة الصادر عنه تعالى وتركب الجسم وكون القابل ليس فاعلا لاجزائه واستلزم الاستغناء في الموجدية للاستغناء في الموجودية وامتناع اللازم وامتناع انقلاب المادة قال واما عند المتكلمين فالجسم مركب من اجزاء لا يتجزى يسمون كل جزء منها بالجوهر الفرد عند الاشاعرة من جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة اما من اربعة جواهر او من ثمانية جواهر فصاعدا الكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق اقول لما ذكر ان الجسم عند الحكماء مركب من المادة والصورة ذكر مذهب المتكلمين فيه وقد اتفقوا على انه مؤلف من الجواهر الافراد وعنوا بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا يقبل القسمة البتة في جهة من الجهات لان احد الجوهرين اذا انضم الى صاحبه زاد المجموع على مقدار الواحد بالضرورة فاذا حصل التاليف في ثلث جهات حصل طول وعرض وعمق وهو معنى الجسم واختلفوا في اقل عدد يتالف منه فعند الاشاعرة انه يتالف من جوهرين لانهم فسروا الجسم بالمنقسم مطلقا واقل ما يحصل القسمة من جوهرين اما المعتزلة فانهم رسموه بانه الطويل العريض العميق ليخرج عنه الخط الذي هو مجرد الطول والسطح الذي هو مجرد البعدين ويبقى الحد منطبقا على الجسم ثم اختلفوا فقال بعضهم انه يتالف من اربعة بان يركب مثلث من ثلثة جواهر فيحصل طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري فيحصل العمق ايضا وقال آخرون انه يتالف من ستة لان المثلث وهو الطول والعرض اذا اطبق عليه مثله حصل العمق ايضا وقال الاكثر انه مؤلف من ثمانية لان الجوهر اذا ائتلف مع مثله حصل خط هو طول واذا ضم خط الى مثله في سمت الطول حصل سطح واذا اطبق على مثله حصل الجسم وهذا النزاع لفظي قال والجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع اقول اختلف الناس في اثبات وجود الجوهر الفرد ونفيه فاثبته اكثر المتكلمين وبعض قدماء الحكماء لوجوه الاول الزمان ثابت والماضي والمستقبل معدومان فالحاضر ان كان معدوما كان منقضيا هف وان كان ثابتا فان كان منقسما امتنع وجود اجزائه دفعة لقضاء الضرورة بانه غير قار الذات فيكون بعضه ماضيا او مستقبلا فلا يكون ما فرضناه حاضرا حاضرا هف وان لم يكن منقسما ثبت جزء لا يتجزى في الزمان فيثبت في الحركة ايضا لان القدر من الحركة في ذلك الآن ان كان غير منقسم ثبت المط والا لزم انقسام الآن لان الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة نصف الزمان الذي يقع فيه كل الحركة هف فثبت جزء لا يتجزى في الحركة فكذا في الجسم لان المسافة التي يقع فيها تلك الحركة الغير المنقسمة ان انقسمت كانت الحركة منقسمة لان الحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها هف والا فالمط الثاني اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع الملاقاة غير منقسم والا لخرج احدهما عن شكله المفروض لانا نخرج خطين من المركز الى طرفي خط الملاقاة فيرتسم مثلث قاعدته خط الملاقاة فاذا اخرج من المركز عمود كان اقصر الخطين لانه يوتر حادة وهما يوتران قائمتين فلا يكون الكرة حقيقية فاذا درنا الكرة على السطح حتى يتم الدائرة حصلت نقط متتالية يتركب منها الدائرة والسطح الثالث اذا حركنا خطا قائما على مثله حتى انتهاء كان ما لا ينقسم ملاقيا في كل آن لمثله فيتركب المتحرك عليه من النقط الرابع النقط ذات وضع غير منقسم فان كانت جوهرا فالمط والا فالمحل ان كان منقسما انقسم الحال والا ثبت المط والا فكذا وان لم يقبل القسمة فهو المط الخامس برهن اقليدس على وجود زاوية هي اصغر زوايا الحواد فلا يقبل القسمة السادس لو انقسم الجسم لكان انقسامه اما

[illegible]

متناهيا وهو المط او غير متناه فيكون الاقسام الغير المتناهية ثابتة فيه بالفعل لان القسمة لا تحدث فيه قدرا زائدا على ما لم يكن
والثالث ظ والا لامتنع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه لانه يمتنع قطعها الا بعد قطع نصفها ويمتنع قطع
نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى لا انتهاء ولامتنع ان يلحق السريع البطئ السابق لان البطئ حال قطع الربع يقطع
شيئا فاذا قطع السريع قطع البطئ شيئا آخر وكذا ولان زيادة الاجزاء يقتضي زيادة المقدار فاذا كانت الاولى غير متناهية
كان المقدار غير متناه ولانا ناخذ منها اجزاء متناهية ونؤلفها على تناسب الجهات فيحصل جسم نسبته الى غير المتناه الاجزاء
لكنها نسبة المقدار المتناهي الى المقدار المتناهي هف واحتج الحكماء على نفيه بوجوه الاول الجوهر بين الجوهرين ان
انحد الطرف المماس لاحدهما بالطرف المماس للاخر لزم التداخل والا انقسم الثاني اذا وضع على طرف الخط
المركب من ثلثة جواهر ثم حركنا دفعة واحدة تلاقيا في الوسط فانقسمت الخ ولو كان مركبا من اربعة ويخالف وضعا
وتحركا تلاقيا على متصل الثاني والثالث الثالث بطؤ الحركات ليس لاجل تخلل السكنات والالكان التفاوت
بين حركات الشمس والفرس على نسبة زيادة السكنات على الحركات وكانت سكنات الفرس ازيد كثيرا من حركاتها
فيلزم خفاء الحركات فاذا قطع السريع جزءا فالبطئ ان لم يقطع شيئا كان ساكنا هف وان انقطع الاقل لزم الانقسام
فلا يقطع جزءا والاكثر والالكان مساويا او اسرع الرابع اذا تحركت الكرة في الوضع تحركت منطقتها وجميع الدوائر
الموازية لتلك المنطقة فاذا قطعت المنطقة جزءا فان انقطع باقي الدوائر جزءا تساوت المدارات كلها هف
وان انقطعت اقل لزم الانقسام الخامس ظل المقياس ان لم يتحرك عند حركة الشمس تساوت قدره اول النهار
ووسطه هف وان تحرك مثلا وبا تساوت المدارات هف وان كان اقل لزم الانقسام عند حركة الشمس جزءا لا
يتجزى السادس المربع المركب من ستة عشر جزءا ان تلاقت اجزاؤه قطره تساوى احد الضلعين وان تباعدت بما يتبع
الجوهر تساوى الضلعين وهو مح بشكل الحمار والا لزم الانقسام وتمام الادلة من الطرفين والاعتراضات عليها
وبيان الانفصال عليها ذكرنا في النهاية قال والاعراض عند المتكلمين احد وعشرون نوعا عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحيوة
والشهوة والنفرة والقدرة والارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر والالم اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الجواهر شرع في البحث عن العرض
واعلم ان العرض وهو عارض عند المتكلمين احد وعشرون نوعا عشرة منها تختص بالاحياء لا يوجد في غير الحى الاول الحيوة وهي صفة تختص بالحي يصح
باعتبارها عليه ان يقدر ويعلم لانه لولا اختصاصه بامر يقتضي هذه الصحة لم يكن اتصافه بها اولى من الجماد لتساويهما في الجسمية والتركيب وليست
عبارة عن اعتدال المزاج لانه شرطها ولا عن قوة الحس والحركة لانها معلولة للحيوة وهي مشروطة بالبنية عند المعتزلة والحكماء لامتناع وجودها
في الجوهر الفرد خلافا للاشاعرة الثاني الشهوة وهي كيفية حاصلة للحي تقتضي انجذاب للشئ ومبدأ انجذابه الى ادراكه من حيث هو ملائم وهي
مغايرة للارادة فان المريض يريد الدواء ولا يشتهيه الثالث النفرة وهي كيفية حاصلة للحي تقتضي للشئ ومبدأه ادراكه من حيث هو غير ملائم
وهي مغايرة للكراهة فان المريض ينفر من الدواء ويريده الرابع القدرة وهي الصفة التي باعتبارها يكون الحيوان ان شاء ان يفعل فعل وان
شاء ان يترك ترك بتعلق الداعي وعدمه لان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش ولا مايز الا هذه الصفة ولا يجب عندها الفعل مع انضمام
الداعي ولا ينافي الوجوب عند الداعي للشئ وعند خلو القدرة عنه ويتقدم على الفعل عند المعتزلة والحكماء لانا حالة القيام نعلم انا
قادرون على الجلوس وانكاره مكابرة ولان الكافر مكلف بالايمان حال كفره فلو لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق وخالف الاشاعرة
في ذلك لان البقاء عندهم عرض فلو تقدمت كانت باقية فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه لا بد من الانتهاء الى محل جوهري
فيكون الكل قائما به ويمتنع كون البقاء عرضا وانما هو امر اعتباري يحكم به الذهن للماهية عند مقارنة وجودها الزمان الثاني كالحدوث
سلمنا لكن يجوز قيام العرض بالعرض كالسرعة القائمة بالحركة واحتياج الجميع الى محل جوهري لا ينافي حلول بعضها في بعض ولا يلزم عن
التقدم البقاء لجواز استناد الفعل الى قدرة متجددة وهي صالحة للضدين عند المعتزلة والحكماء خلافا للاشاعرة الخامس الارادة
وهي صفة تقتضي ترجيح احد طرفي المقدور واختلفوا فيه فذهب بعض المتكلمين الى انها نفس الداعي شاهدا او غائبا واراد وا بالداعي
علم القادر او ظنه او اعتقاده بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة وعند بعضهم انها كذلك في الباري تعالى اما في الشاهد وعند الاشاعرة انها زائدة
مطلقا لانا نعلم في نفوسنا انا نجد ميلا زائدا لا بسبب القدرة واحدة الى الطرفين فلولا الزائدة لامتنع الفعل ولا يصح ان يكون هو

ان ينتهي الناقص وعند بعد انتهائه غير الناقص فيكون الناقص متناهيا وغير الناقص لا يزيد عليه الا بعدد متناه فيكون الكل متناهيا ويبطل كونه غير متناه فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقة بالعدم واما ثانيا فلان كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقا بما لا نهاية له يستحيل ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى يصل النوبة اليه وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث مح فيلزم منه ان يكون وجود كل حادث موقوفا على ما لا نهاية له من الحوادث مح لكن الحوادث موجودة فاذا كونها مسبوقة بما لا نهاية له بط واما ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلي فلو كان في الازل حادث موجود لاجتمع وجوده مع عدمه وذلك مح فاذا يكون في الازل جميع الحوادث معدومة

اقول هذه هي الدعوى الثالثة من الدعاوى الاربع وهي المعركة العظمى بين المتكلمين والحكماء وهي بيان حدوثها اعلم انه قد وقع النزاع في حدوث نوع الحركة لا اشخاصها لوقوع الاتفاق عليه واعلم ان المص استدل على كل واحد منهما اما على حدوث الشخص فبوجهين الاول ان هذه الاكوان يتغير ويتبدل على الجسم مع بقائه ويزول كل واحد منها فيكون حادثة لان القديم لا يجوز عدمه اما واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه او ممكنا فيستند الى موجد واجب لذاته لاستحالة التسلسل ويلزم من استحالة زوال علته استحالة زواله الثاني انها ممكنة لاحتياجها في وجودها الى موضوعها وهو مغاير لها فتكون محدثة على ما ياتي بيانه من ان كل ممكن محدث واما على حدوث النوع بمعنى تناهي هذه الحركات فلا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث اخر الى ما لا يتناهى فبوجوه الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكلما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه اما المقدمة الاولى فظ لانا اذا اخذنا الحوادث من زمان الطوفان الى الازل جملة ومن زماننا الى الازل جملة اخرى كانت الاولى انقص من الثانية ولان كل حادث يتجدد فان الحوادث الماضية يزيد باعتباره واما الثانية فلان الناقص من الحوادث الماضية اذا فرضت غير متناهية بعد متناه يستحيل ان يكون مساويا لها قبل النقصان ويكون الزائد قد زاد على الناقص وما لا يتناهى لا يزيد عليه بشيء فيكون الناقص متناهيا والزائد انما زاد عليه بمقدار متناه فيكون متناهيا ايضا ولانا اذا فرضنا الحوادث من الان الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى كانت الثانية انقص واذا فرض التطابق بينهما من مبدأ واحد وجب ان ينتهي الناقص قبل الزائد لاستحالة التسم وتتمة الزائدة بعد انتهاء الناقص فيكون الناقص متناهيا لان له مبدأ ومنتهى والزائد انما زاد عليه بعدد متناه ايضا فيكون جميع الحوادث متناهية فيكون مسبوقة بالعدم فيكون حادثة وهو المط الثاني لو كانت الحوادث غير متناهية لاستحال وجود الحوادث اليومية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحادث ح يكون موقوفا على انقضاء السابق عليه من الحوادث وتلك السوابق غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له مح فيكون وجود الحوادث متوقفا على المحال فيكون محالا الثالث ان كل حادث مسبوق بعدم ازلي فان الحوادث معدومة في الازل فمجموع العدمات ثابت في الازل فاما ان يوجد معها شيء من الحوادث اولا فان وجد الاول لزم اجتماع السابق مع المسبوق والوجود والعدم وان كان الثاني كانت الحوادث باسرها معدومة في الازل فيكون المجموع حادثا كافراده

قال واما بيان ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فظ وذلك لان جميع الحوادث معدومة في الازل فالشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجودا في الازل كان خاليا عنها وهو مح فاذا ثبت ان الاجسام حادثة فكل الجواهر والاعراض

اقول هذا بيان دعوى الرابعة وهي ظاهرة فان ما لا يخلو عن الحوادث ملزوم لها ويستحيل وجود الملزوم بدون لازمه وقد بينا ان جميع الحوادث معدومة في الازل به وجودها وانفك عنها فثبت بهذا البرهان ان الاجسام حادثة واما الجواهر فلتحقق الدعاوى فيها فان كل جوهر متحيز وكل متحيز لا يخلو عن الحوادث وكلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وكذا الاعراض حادثة ايضا لاستحالة قيامها بذاتها وانما تقوم بالجواهر فلو كانت قديمة لكانت قائمة بذاتها لاستحالة وجود الجواهر في الازل وقيامها بذاتها مح فيستحيل ان تكون قديمة

قال طريق آخر لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ازليا لانه في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا وكلاهما مح اما كونه متحركا فلان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبارة عن ثبوت المسبوقية بالغير فهما لا يجتمعان واما كونه ساكنا مح لان السكون مع كونه يقتضي المسبوقية بكونه مثله ليس بواجب الوجود وان كان ممكنا كان مسبوقا بالعدم على ما يجيء بيانه

اقول هذا هو الطريق الثاني الدال على حدوث الاجسام وتقريره ان نقول لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي بكلا قسميه بط فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة اما بطلان كونه متحركا في الازل فلان الحركة تستدعي المسبوقية بالغير لان ماهيتها حصول الجسم في مكان عقيب حصوله في مكان آخر والازل ماهيته نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما مح واما بطلان كونه ساكنا في الازل فلوجهين الاول ان السكون يستدعي المسبوقية بالغير كما قلنا في الحركة لان الكون الثاني في الحيز الذي حصل فيه الكون الاول والكون الثاني مسبوقا بالكون الثاني انه ممكن الوجود لانه عرض قائم بالجسم وكل

كل ممكن محدث على ما يجيء

وهذا الدليل هو الاول الا ان فيه طريقا آخر وهو ان كل ممكن [illegible]

[illegible]

على كل ما سوى الواجب بهذا المعنى محال وهذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات بل قالوا انما يكون هذا التقدم من التقدم بالطبع الذي قررنا واجاب المتكلمون
بان التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم مع المتأخر معا لا يجب ان يكون بحسب زمان مباين لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان
اخر وهذا التقدم مثله ثم ان كان ولا بد فيكفي فيه تقدير زمان ولا احتياج فيه الى وجوده المغاير للممكنات المحدثة فهذا معظم موضع الخلاف بين الفريقين
في هذه المسئلة مع اتفاقهما في احتياج جميع الممكنات الى موجدها اقول موضع الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في مسئلة اثبات الصانع
بعد اتفاقهما عليه هو القدم والحدوث واعلم ان المتكلمين قالوا ان العالم ممكن محدث يتقدم عدمه على وجوده تقدما لا يمكن وجود المتأخر مع
فيه مع المتقدم دفعة للبراهين الدالة على الحدوث وقال الحكماء ان هذا النوع من التقدم لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان
بحيث يقع المتقدم في زمان والمتأخر في زمان آخر غيره وزمان المتقدم متقدم على زمان المتأخر بذاته وذلك لان من الاشياء ما يعرض له
التقدم والتأخر لذاته كالزمان ومنها ما يعرض له بواسطة غيره كالاب والابن اللذان يعرض لهما التقدم والتأخر بواسطة الزمان لان
قبلية عدم الممكن على وجوده ليست نفس العدم لانه قد يكون قبل وبعد وهي ثبوتية فلا بد من شيء غير العدم يلحقه القبلية والبعدية لذاته
وهذا الزمان ليس بواجب الوجود بل هو ممكن الوجود فيتقدم عدمه عليه ويستحيل ان يتقدم بالزمان فلا يتقدم عدمه على وجوده تقدما لا
يجامع فيه المتقدم مع المتأخر والا لكان للزمان زمان آخر ويستحيل تقدم ما سوى الواجب على وجوده بالزمان لان الزمان من جملته فيكون
بعض الممكنات قديما بل قالوا انما يكون تقدم عدم الممكن على وجوده من جملة التقدم بالطبع الذي ذكرناه في تقدم الواحد على الاثنين
فيجامع المتقدم مع المتأخر فاجاب المتكلمون بان التقدم الذي من خاصته عدم امكان اجتماع المتقدم والمتأخر معا لا يجب ان يكون بزمان
مباين لهما فان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض الآخر لا بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهذا التقدم مثله سلمنا
انه لا بد من زمان لكن لا بالفعل بل يكفي فيه تقدير زمان ولا احتياج فيه الى زمان وجود محقق كما نقول ان الباري تعالى متقدم على العالم تقدما لا يمكن
ان يجامع المتقدم المتأخر مع انه لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها في جانب الماضي لكان الله تعالى مقارنا لها دون الحادث لاستحالة ان يكون
الباري تعالى زمانيا قال الباب الثاني في صفاته تعالى وهي ينقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية اما الثبوتية فمنها كونه تعالى قادرا والقادر هو الذي
يصح منه ان يفعل ولا يجب واذا فعل فعل باختيار وارادة لداع يدعوه الى ان يفعل ويقابل الموجب وهو الذي يجب ان يصدر الفعل عنه و
يجب ان يقارنه فعله لانه لو تأخر الفعل عنه لما كان صدور الفعل واجبا اذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على الصدور اقول لما فرغ من
الادلة في اثبات الصانع شرع في تفصيل صفاته وقسمها الى ثبوتية وسلبية ولا نعني بالثبوتية الثابتة في الخارج فان جملة من
المتكلمين انكروا زيادتها على ذاته تعالى بل نعني بها ما يقابل السلبية سواء كانت ثابتة في الذهن او في الخارج وبدأ بالثبوتية لانها اسبق في
التعقل وبدأ بالقدرة لتوقف اصل الايجاد عليها فان العلم يتوقف عليه احكامه والارادة تخصيصه وقد اختلف في حد القادر فعند
الاوائل والمعتزلة انه من كان على صفة لاجلها يصح منه الفعل ونفاة الاحوال قالوا هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل واذا فعل فعل
باختيار وداع يدعوه اليه ولا يجب منه الفعل ويقابل الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل كالنار في الفعل ولا يجوز ان يتأخر
عنه فعله بالزمان لو تأخر عنه فعله بالزمان لم يكن واجبا عنه لانه لم يصدر عنه في الحال السابقة على الصدور والقادر لا يجوز ان يقارنه
فعله بالزمان لانه انما يفعل بواسطة القصد والداعي ولا يتحقق القصد الى ايجاد موجود بل الى ايجاد معدوم قال والمتكلمون يقولون
ان الباري تعالى قادر اذ كان فعله غير صادر عنه في الازل ويلزم القائل بالقدم كونه فاعلا موجبا والحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادة مختار سواء
قارنه فعله في الزمان او تأخر عنه اقول اتفق المتكلمون على كونه تعالى قادرا بالمعنى الذي فسره والدليل عليه انه لو كان يجب صدور الفعل عنه
لكان العالم قديما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الموجب لا يجوز تأخر اثره عنه لما تقدم وقد ثبت قدم الباري تعالى فيلزم قدم العالم
واما بطلان التالي فلما تقدم من كون العالم حادثا غير صادر عنه تعالى في الازل واما القائلون بالقدم وهم الفلاسفة فيلزمهم كون الباري تعالى موجبا
لاستحالة قدم اثر المختار والفلاسفة يفسرون القادر بانه كل فاعل قارن فعله الارادة والاختيار سواء قارنه الفعل في الزمان او تأخر عنه
قال وموضع الخلاف في الداعي فان المتكلمين يقولون انه لا بد ان يدعو الى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد العدم بالزمان او تقدير الزمان و
يقولون ان هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرون اقول قد بينا ان الداعي لا يدعو الى ايجاد الموجود بل الى ايجاد المعدوم فيكون وجوده سابقا على
وجود الفعل اما بالزمان كما في افعالنا او بتقديره كما في حق واجب الوجود لاستحالة قدم الزمان وكل فعل صدر عن الداعي فهو حادث وهو ضروري
والحكماء انكروا ذلك لانهم قالوا بقدم العالم واثبتوا لله تعالى ارادة وقدرة لا بالمعنى الذي اثبته المتكلمون بل معناه عنايته تعالى وعلمه
بنظام العالم قال واذا حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود الفعل ام لا يجب فيه خلاف بين المتكلمين والمحققون منهم يقولون
يقولون بوجوبه ويقولون ان هذا الوجوب لا يقتضي ايجاب فعله اذ كان فعله تبعا لداعيه وليس للاختيار معنى غير ذلك وبعض الفقهاء
انكره مخافة الزام الايجاب وقال بعضهم عند الداعي يصير وجود الفعل اولى من لا وجوده وقيل لهم مع هذه الاولوية هل يمكن لا

الوقوع ام لا فان امكن [illegible]
الفعل ام لا [illegible] الاولوية [illegible]
فلا يكون للاولوية [illegible] للقادر [illegible] الطرف [illegible]
كان من الاولوية وقال [illegible]
[illegible]
الكرامية [illegible]
والمعتزلة [illegible]
ان الفعل مع كونه [illegible]
القدرة ولا يرجح وجوبا ولا
اولوية بل الفاعل يوقعه من غير مرجح
وهذا في حق القادر المختار جائز بخلاف
فان الجائع اذا احضر عنده رغيفان متساويان
يتناول احدهما من غير مرجح وكذا العطشان يرجح
احد الاناءين المتساويين لا لمرجح والهارب من السبع
اذا اعترضه طريقان متساويان سلك احدهما من غير مرجح
وادعوا الضرورة فيه ومحققوا الفريقين انكروا ذلك والانسداد
باب اثبات الصانع معه اذ الدليل على اثباته انما هو احتياج الممكن
الى المؤثر في ترجيح احد طرفيه واعتذروا بان المحتاج الى ترجيح الممكن من ذاته لا لمرجح
اما ترجيح القادر لاحد الطرفين لا لمرجح فانه جائز لانه ليس ممتنع والزموا ايضا انسداد باب
الارادة لانه لان الدليل انما هو جواز الوقوع في كل وقت وتخصيص بعضها به يفتقر الى مرجح
وهو الارادة والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يترجح الايجاد لوقت لا لمرجح آخر قال ومنها انه تعالى عالم و
العالم لاحتياج الى التفسير اقول الا انه لا احتياج الى التفسير لان معناه بين يتبينه العالم ومن ضروري التصور
وكذا قولنا له واما العلم فقد اختلفوا فيه فذهب المحققون الى ان تصوره ضروري بالضرورة واستدلوا عليه بان
غير العلم انما يعلم بالعلم فلو عرف العلم به دار ولان اعلم اني عالم بالحرارة والبرودة وهذا علم خاص فيكون تصور مسبوقا بتصور
مطلق العلم وهما ضعيفان اما الاول فلان جهة التوقف مختلفة فلا دور فان غير العلم انما يعلم بالعلم لانا نعلم بالعلم عن ان
العلم آلة وحكاية عنه وصورة مساوية له كالصورة في المرآة التي يدرك بها ما هو صورة له والعلم يتوقف على الغير توقف الكسب
على كاسبه اعني المعلول ذهنا على علته الذهنية واما الثاني فلما مر في الوجود وذهب آخرون الى ان تصوره نظري ثم اختلفوا في
حده فذهب بعضهم الى انه صورة مساوية للمعلوم في العالم وقد مر ضعفه وآخرون الى انه اضافة بين العالم والمعلوم وآخرون الى
انه اعتقاد يقتضي سكون النفس ويتقض بالتقليد وآخرون الى انه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذا والحق
الاول واما العالم فعند المثبتين من كان على صفة يصح منه الاحكام قال والدليل عليه ان افعاله متقنة محكمة تبين ذلك لمن عرف حكمته
تعالى في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وخلق الحيوانات ومنافع اعضائها وسائر الموجودات والقادر من صدر
عنه افعال محكمة متقنة منتظمة عالما وهذا ضروري اقول استدل المتكلمون على انه تعالى عالم بان افعاله محكمة متقنة وكل من كان
كذلك كان عالما المقدمة الاولى فلانه يدل عليها فان العالم اما فلكي او عنصري وآثار الاحكام ظاهرة فيهما اما الافلاك فان خلق السموات
والنيرات وتقاديرها في القرب والبعد المقتضيان للسخونة والبرودة حتى يتكون المركبات واختلاف الليل والنهار ظاهر من وقف
على علم الهيئة عرف الاتقان الثابت فيه واما العناصر فوجود الاحكام فيها ظاهر فان الآثار الصادرة في الحيوانات من خلق اعضائها
لمنافعها ظاهر ومن وقف على علم التشريح ظهر ذلك له ظهورا تاما واما المقدمة الثانية فضرورية وايضا فالله تعالى قادر على ما تقرر فيستحيل

[illegible]

... الاشياء ... الكل ... تعالى ... قادر على ... [illegible]

... العلم ... القدرة ... الارادة ... [illegible]

... القادر ...

فان الجوهر هو الموجود لا في موضوع والارادة كذلك وليست جوهرا والعرض هو الموجود في موضوع والارادة عرض وليست في موضوع وهولاء يمنعون
هذين الحدين فان العرض عندهم عرض في الوجود ولا بقاء له كبقاء الاجسام وهذا المذهب باطل اما اولا فلامتناع وجود صفة لا في محل واما ثانيا
فلاستلزامه التسلسل لان كل حادث لابد له من ارادة قال والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض بينة على كون المريد عالما اقول
هذا اشارة الى دليل آخر على كونه تعالى عالما مستفادا من كونه مريدا ولعل هذا اخره الى اثبات الارادة لان المريد يخصص لاحد المقدورات
المتساوية النسبة اليه بالوقوع بناء على الداعي الذي هو العلم باشتمال ذلك الطرف على المنفعة فيلزم ان يكون عالما بالضرورة ولولا الداعي كان ترجيحا
من غير مرجح قال وكونه واجبا لذاته يجب ان يكون دائم الوجود باقيا فيما لم يزل ولا يزال والاشعرية يقولون ان البقاء صفة مغايرة
نعوت من الصفات اقول من خواص واجب الوجود دوامه فيما لم يزل ولا يزال وهو قديم ازلي باقي سرمدي لانه لولا ذلك لجاز عدمه في
بعض الاوقات والتالي باطل والا لكان ممكنا لا واجبا ثم اختلف الناس في بقائه تعالى فقال المحققون انه باق لذاته لا لمعنى اضيف
الى غيره وقالت الاشاعرة انه باق ببقاء قائم به ثم اختلفوا فقال بعضهم ان ذلك البقاء باق لذاته وقال آخرون انه باق ببقاء قائم بذلك البقاء و
قال ان البقاء قائم به تعالى كقيام البقاء به والكل باطل والا لزم افتقار البقاء الى البقاء ويلزم ولان البقاء لو بقي لذاته لاستغنى في
بقائه عن الذات والذات باقية به فكانت الذات محتاجة الى الصفة دون العكس فينقلب الذات صفة والصفة ذاتا هف
ولا يجوز ان يقوم بالبقاء بقاء آخر لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها قال ومنها كونه سميعا بصيرا ويدل عليه احاطته بجميع ما يسمع
ويبصر فلهذا المعنى والاذن الشرعي باطلاق هاتين الصيغتين عليه تعالى يوصف بهما اقول اتفق الناس على انه تعالى يكون سميعا بصيرا
واختلفوا في معناه فذهب الفلاسفة وابو هاشم والكعبي وابو الحسين البصري الى انه عبارة عن كونه عالما بالمسموعات والمبصرات
وقد ثبت فيما تقدم انه عالم بكل معلوم فثبت المطلوب واثبت جماعة من المعتزلة والاشاعرة معنى زائدا على العلم قياسا على
المشاهد فانا نجد تفرقة ضرورية بين حالنا عند فتح العين ومشاهدة المرئي وبين حالنا عند التغميض مع ثبوت العلم فيهما فذلك
الزائد هو الادراك وقالت الفلاسفة والمعتزلة المرجع بهذا الزائد الى تاثر الحاسة وعدمه ومنع الاشاعرة التاثير لما
من امتناع الشعاع والانطباع وتوقف السماع على التموج ثم ان الاشاعرة افتقروا الى الاستدلال على اثبات هذه الصفة
له تعالى فقالوا انه تعالى حي وكل حي يصح ان يتصف بهما وكل من يصح اتصافه بامر فانه يتصف به او بضده وضدهما نقص والنقص
على الله تعالى ممتنع فيجب اتصافه بهما ولانهما صفة كمال فان المبصر في الشاهد اكمل من غيره وكذا السامع والاعتراض المنع من الكبرى
فان ذلك لو ثبت لكان في الشاهد سلمنا لكن نمنع الاتصاف باحد الضدين سلمنا لكن نمنع كونهما ضدين وكونه ضدهما
نقصا في الغائب ونمنع كونهما صفتي كمال في الغائب والقياس باطل فان حسن الخلقة كمال في الشاهد دون الغائب و
الحق ما ذكره ابو الحسين من انه نوع من العلم فلهذا المعنى والاذن الشرعي باطلاق هاتين الصيغتين عليه تعالى وصفه بهما وقد
الكتاب العزيز على اثباتهما ويصح الاستدلال به عليه قال وكذا يطلق عليه انه متكلم والكلام عند اهل السنة معنى في ذات
المتكلم يخبر بايجاد الحروف والاصوات التي يتالف منها الكلام عما يريد الاخبار عنه ومن لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه
الحروف والاصوات المؤلفة تالف الكلام لا يكون متكلما والمعتزلة يقولون كل من يوجد حروفا واصواتا منظومة دال على
معنى يريد الاخبار بها عنه فهو متكلم ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلم اقول اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم
بالسمع ولان الكلام امر مقدور والله تعالى قادر على جميع المقدورات وقد ورد السمع باطلاقه عليه فيكون متكلما وقد اختلفوا
في معناه فقالت الاشاعرة ان الكلام معنى قائم بنفس المتكلم مغاير للارادة وغيرها من المعاني النفسانية يعبر
عنه بالحروف والاصوات التي يتالف منها الكلام المسموع به يخبر المخبر عما يريد الاخبار عنه بايجاد الحروف والاصوات ويامر
الآمر وينهى الناهي عنه الى غير ذلك من المقاصد التي يدل عليها العبارات ومن لا يقبل ذلك المعنى لا يكون
متكلما وان اوجد الحروف والاصوات المنتظمة انتظام الكلام كالببغاء وتسمية هذه الحروف والاصوات بالكلام
مجاز ولو وجد هذا المعنى فهو قديم واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار لاستحالة الاخبار عن

[illegible] بانه يتعلق
المعدوم والنهي [illegible] الارادة الى
[illegible] المتكلم [illegible]
[illegible] وجعلوا الاخبار والامر والنهي [illegible]
[illegible] الذي هو الكلام [illegible]
والمعتزلة انكروا [illegible] ويقولون ان
هو الموجد للحروف والاصوات [illegible] السمع عبارة عن كونه سميعا
الطلب الذي هو غير الارادة [illegible] عبارة عن علم وان كان للعرض كان
فعلى معناه ثم ان المتكلم ان كان [illegible] ان الادراك صفة [illegible]
كالباري تعالى لانه غير العلم والسمع والبصر [illegible]
الادراكات صفة وقد اتفق الناس على [illegible]
والبصر والحياة وقد اتفق [illegible] لا يمكن ان يكون الاله اكثر من واحد [illegible]
بصيرا مدركا [illegible]
سمعا وبصرا [illegible]
لا يمكن ان يكون [illegible]
[illegible]

وقالت الحكماء وجوده الخاص به هو نفس حقيقته لانه لو كان زائدا يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب او وجود الماهية مرات غير
متناهية او تأثير المعدوم في الموجود ويلزم امكانه تعالى فليس الوجود الخاص به مقارنا لماهيته بل هو نفس تلك الماهية بخلاف تلك
الممكنات التي وجودها الخاص بها زائد عليها اعترض على ذلك بان الوجود معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده غير حقيقته
والجواب المعلوم هو الوجود المطلق المشترك بينه وبين غيره من الموجودات فهو مقول على افراده بالتشكيك التي من
جملتها الوجود الخاص به تعالى وذلك الخاص غير معلوم قالوا وقدرته وعلمه وارادته نفس الوجود الخاص بالنسبة الى مقدوراته
والى معلوماته ومراداته فالوجود نفسه قدرة باعتبار كونه مبدأ الصدور الكل عنه وعلم باعتبار حصول الكل له وارادة باعتبار
عنايته للكل لا بالمعنى الذي يقوله المتكلمون كما تقدم فلا يتصور في ذاته كثرة اصلا قال بعض مشايخ المعتزلة يقيمون الحجة
على اثبات هذه الصفات على انه تعالى موجود وذلك لان المعدومات عندهم ثابتة ولا يستحيل اتصاف ذواتها بصفات لا يعتبر
فيها الوجود اقول القائلون بان المعدوم شيء وهم مشايخ المعتزلة ذهب بعضهم الى انه يستحيل اتصافه مطلقا وبعضهم جوز
صفات الاجناس واخرون جوزوا اتصافه بكل شيء غير الوجود وما يشترط به وهؤلاء يفتقرون الى دليل يدل على وجود
الصانع تعالى بعد اتصافه بصفة القدرة والحيوة الى غير ذلك ويستدلون بقياس الغائب على الشاهد والتأثير
والضرورة قاضية ببطلان ما قالوا قال وابو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زائدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع
عما يشاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية ويقول هو واصحابه ان هذه الصفات جميعا
احوال لا موجودة ولا معدومة بل واسطة بين الوجود والعدم الا الارادة فانها موجودة محدثة وهي عرض لا في محل يحدثها
الله تعالى ويحدث بها حدث الموجودات اقول ذهب ابو هاشم الى اثبات صفة زائدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع عما
يشاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية لان الذوات عنده متساوية وصفة القادرية و
العالمية والحيية والموجودية التي هي احوال متساوية لاحوالنا فلا يقع الامتياز بها فلا بد من امر غيرها وهي الحالة الخامسة
ويسمونها صفة الالهية وهي غير معلومة وقد بينا خطاءه في قوله فرق بين الذات وهذه الصفة اختص هو باثباتها وقال هو
واصحابه ان هذه الصفات احوال لا موجودة ولا معدومة لان وجودها يستلزم قدمها والقدم سواه وعدمها يخرجها عن
مقتضاها فهي احوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم الا الارادة فانها موجودة محدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى ويحدث بها
حدث الموجودات قال ومتأخروهم كابي الحسين البصري ومن يتبعه يقولون ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته فهو قادر بالذات
عالم بالذات حي بالذات وباقي الصفات راجعة اليها فان الادراك هو علمه بالمدركات والسمع والبصر هو علمه تعالى بالمسموعات و
المبصرات والارادة علمه بالمصالح المقتضية لايجاد الموجودات والكلام راجع الى القدرة والوجود غير زائد على الذات وليس وجود
مشترك بينه وبين غيره وانما يكون العلم اضافة الى المعلومات يتغير تلك الاضافة بتغير المعلومات ولا يتغير الذات بتغيرها اقول
ذهب ابو الحسين البصري من متأخري المعتزلة ومن تابعه الى ان صفاته تعالى غير زائدة على ذاته بل نفس حقيقته واحتاروا دلالة المعقولية
لا تستلزم كونها قديمة اذ لا قديم سواه وكونها محدثة والا لزم التسلسل وهو قادر لذاته عالم لذاته حي لذاته وباقي الصفات راجعة الى هذه
اما الادراك فهو العلم بالمدركات لامتناع ان يكون له تعالى آلة ينفعل عن المدرك واما السمع والبصر فكل منهما يرجعان الى العلم
بالمسموع والمبصر والارادة هي الداعي وهو علمه بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة المقتضية للايجاد والكلام حروف واصوات
يوجده في جسم جمادي بقدرته عليه وجعل الوجود نفس حقيقته وهو قول الحكماء لانه حكم الحكم بجعل وجود كل شيء نفس حقيقته
لانه لو كان زائدا لزم اتصاف المعدوم بالوجود وكون الشيء سابقا على نفسه والتالي بقسميه باطل وليس عنده وجود مشترك
معنى بل لفظا وجعل العلم اضافة يتغير تلك الاضافة بتغير المعلوم من دون ان يتغير الذات والحق انه صفة
حقيقية يلزمها الاضافة ولا يتغير العلم بتغير تلك الاضافة قال واهل السنة يقولون انه تعالى قادر بقدرة قديمة
وكذلك عالم بعلم قديم ومريد بارادة وحي بحيوة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام وباق ببقاء وكل ذلك
عنده هو قديم اقول ذهبت الاشاعرة الى اثبات المعاني القديمة لله تعالى

[illegible]

قال والمشبهة قالوا ان الله تعالى في الفوق ويمكن ان يرى كما يرى الاجسام وبعضهم ان الله جسم لا كالاجسام وقالوا ان الله تعالى
خلق آدم على صورته اقول ذهبت المشبهة الى ان الله تعالى في جهة فوق لامتناع وجود مجرد عن الجهات لعدم تعلقه الا في جهة وليست
الا الفوق لانها اشرف وبعضهم ان يرى وقال بعضهم انه جسم لا كالاجسام لقوله عم ان الله تعالى خلق آدم على صورته والجواب البرهان القاطع الدال
على وجود المجرد عن الجهات ثابت لما بينا ان كل حاصل في الجهة حادث لعدم انفكاكه عن الحوادث وهذا الوهم عند ادراكه لا ينقض الحكم بنفيه
مع تصور العقل وقولهم انه جسم لا كالاجسام ان عنوا انه طويل عريض عميق فهو حادث لما تقدم وان عنوا به شيئا آخر غير ذلك كان نزاعا
لفظيا والحديث ورد على سبب وهو ان رجلا ضرب عبده فقال له النبي صلعم ان الله تعالى خلق آدم على صورته اي على صورة ذلك العبد قال
والمعتزلة قالوا انه تعالى ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى والحكماء قالوا انه تعالى وغيره من المفارقات كالعقول والنفوس لا يمكن ان
ان يرى لكون جميع ذلك مفارقة للاجسام والاجسام الشفافة لا ترى مع كونها في جهة واكثر الاعراض لا ترى والمرئي عندهم ليس
الا الالوان والاضواء وانما يرى محالها بتوسطها وغير ذلك لا يمكن ان يرى وهذا هو الكلام في الصفات الثبوتية اقول اتفقت المعتزلة
والفلاسفة على انه تعالى يمتنع ان يرى واستدلت المعتزلة بالعقل والنقل اما الاول فلوجوه الاول انه تعالى ليس بمقابل ولا في حكم المقابل
فيمتنع عليه الرؤية والاولى بديهية والثانية مروية الثاني لو كان مرئيا لرأيناه الان والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
لان الشرايط ثابتة والموانع مرتفعة فان الشرايط هنا ليس الا سلامة الحاسة اذ باقي الشرائط وهي عدم القرب المفرط والبعد
المفرط والمقابلة او حكمها وعدم الصغر والطافة وانتفاء الحجاب منتفية هنا والمانع وهو عدم امكان رؤيته منتف ح
والرؤية اما بالانطباع او خروج الشعاع وهما منتفيان هنا واما الثالث فقوله تعالى لا تدركه الابصار يمدح بنفي الرؤية لانه تعالى
مدح فيكون اثباته نقصا وهو على الله تعالى ح ولقوله تعالى لن تراني وهي لنفي الابد واذا امتنع ان يراه موسى فغيره اولى وغير ذلك
من الايات واما الحكماء فانهم جزموا بامتناع رؤيته ايضا وكذا غيره من الجواهر المجردة عن المادة كالعقول والنفوس لانها ليست ذوات
مقابلة
فلا يكون معكوسة ولا في حكم المقابل بل الاجسام الشفافة مع انها في جهة ليست مرئية وكذا كثير من الاعراض كالصفات النفسانية
كالعلم والارادة وليس المرئي عندهم الا الالوان والاضواء وغيرهما من محالها وما يقارنها انما يرى بواسطتها وغيرهما لا يمكن رؤيته
قال واما غير الثبوتية من الصفات فمنها انه تعالى لا يمكن ان يكون فيه تركيب له اثنينية او احتمال قسمة بوجه من الوجوه وذلك لاحتياج
ما يكون كذلك الى كل واحد من اجزائه وافتقاره وذلك ينافي كونه واجبا لذاته وكونه مبدأ اولا لكل ما عداه اقول من الصفات
السلبية امتناع تركيبه من الاجزاء المقدارية وغيرها خارجا وذهنا كتركيبه من الجنس والفصل وامتناع اثنينية فيه او احتمال قسمة
بوجه من الوجوه لا بحسب الكمية ولا بحسب الماهية كانقسام الجسم الى المادة والصورة والا لكان محتاجا الى جزئه وجزئه غيره فيكون محتاجا
الى الغير وذلك ينافي وجوبه الذاتي وكونه مبدأ اولا لكل ما عداه لان امكانه يقتضي احتياجه الى مبدأ لا يكون هو مبدأ اله لامتناع الدور
تعالى الله عن ذلك قال ومنها انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة او حيز او محل لاحتياج ما يكون كذلك الى الحيز والمحل وكذلك لا يمكن ان
يشار اليه اشارة حسية وخالف المشبهة والمجسمة في ذلك اذ قالوا انه في جهة فوق او جسم لا كغيره من الاجسام وذهب
الصوفية الى جواز حلوله في قلوب اوليائه ولعل مرادهم غير ما نفهم من حلول الاعراض في محلها اقول ذهب المحققون الى
انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة ومحاذاة ولا في حيز ومكان ولا في محل يحل فيه حلول العرض في محل لان كل ما كان كذلك كان مفتقرا
الى الجهة والحيز والمحل بالضرورة لاستحالة حلول العرض عن المحل فيه والاحتياج ينافي الوجوب ولهذا المعنى لا يمكن ان يشار اليه
اشارة حسية بانه هنا او هناك لتوقف ذلك على الحصول في الجهة والحيز والمحل وخالف المشبهة والمجسمة في ذلك فقالوا انه تعالى
في جهة فوق وانه جسم لا كالاجسام وقد تقدم بطلانه وقال بعض الصوفية انه تعالى حال في قلوب العارفين فان عنوا حلول
العرض في المحل فهو باطل بعينه لما تقدم وان عنوا شيئا آخر فلا بد من بيانه قال ولا يجوز ان يكون فاعليته تعالى زائدة على ذاته
لانه تعالى فاعل لكل ما سواه ولو كان فاعليته تعالى زائدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته وح تكون الذات فاعلة لتلك الفاعلية فتكون
فاعليته قبل فاعليته وهذا مح وهذا خلاف لما ذهب اليه القائلون بالتكوين وايضا الغير اقول الفاعلية يطلق على النسبة
بين الفاعل واثره وهي زائدة في المعقولية وليست ثابتة في الخارج ويطلق على كونه تعالى مبدأ الغيره وفاعلا لاثره بحيث
يصدر عنه الاثر وليس زائدة على الذات والا لزم منه التسلسل او الدور وبيان ذلك

ثم لا يكون قادرا على ايجاده ولا يكون واقعا به بل بالمجموع وقد فرض قادرا هف واما الثالث فلاستلزامه المط وهو خروج احدهما عن كونه قادرا فيبقى القادر واحدا وكذا الرابع قال وقال ابو الحسن الاشعري انما يلزم عند كونهما مؤثرين وكذا جوز ان يكون للعبد قدرة ولله تعالى قدرة و لكن قدرة الله تعالى قديمة وقدرة العبد يكون مع الفعل ولا يكون قبل الفعل ولا تاثير لها في الفعل الا ان العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كمن يخلق فيه فعل من غير قدرة والفعل يسمى كسبا للاول ولا يسمى به الثاني ومذهبه ان لا مؤثر في الوجود الا الله اقول مذهب ابي الحسن الاشعري ان للعبد قدرة لانا نجد تفرقة ضرورية بين القادر على الشيء والزمن لكنها غير مؤثرة لامتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد وجوز اجتماع قدرتين ووجه انما يلزم المح الذي ذكروه لو كانت القدرتان مؤثرتين اما اذا كانت احديهما مؤثرة دون الاخرى فلا والتاثير مستند الى قدرة الله تعالى لانها قديمة متعلقة بكل مقدور وهي اولى بالتاثير من قدرة العبد لانها مقارنة للفعل عنده والعبد لا تاثير له في الفعل وان كان قادرا عليه ولا فرق في الحقيقة بينه وبين غير القادر الا ان العبد الذي يخلق فيه قدرة لا يكون فعله كفعل الذي لا قدرة له ويقال لهذا الاقتران كسب فهذا اثابت للاول دون الثاني ولا تاثير لغير الله تعالى لانه ان لم يصح منه الترك لم يكن قادرا والا فترجيح احد الطرفين ان استند الى مرجح منه عاد التقسيم والا ثبت الجبر وهذا الكلام في غاية الركاكة فان معنى القدرة هي الصفة المؤثرة على سبيل الصحة فاذا انتفت صلاحية التاثير انتفت القدرة والكسب الذي اثبته ان كان فعلا للعبد بطل قوله والا فلا يقع به فرق ولا معنى تحته والعبد حال وجود الداعي والقدرة يحصل منه الايجاد على سبيل الوجوب ولا ينفي نفي القدرة كما سبق اذ يجوز الترجيح من القادر لاحد الطرفين من غير مرجح مع ان هذا التقسيم آت في حق الله تعالى والجواب جوابا واحد واعلم ان المحال انما يلزم لو اجتمع مؤثران تامان على اثر واحد اما اجتماع قادرين فلا فانا نعلم قطعا امكان صدور حركة جسم عن قادرين وكون احدهما عين الاخر لو وقف بالاخر ضعيف لامكان صدور تلك الحركة عن الاخر قال وقال القاضي ابو بكر الباقلاني من اهل السنة ان ذات الفعل من الله الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة ومعصية وهذا قريب في المعنى من قول ابي الحسن وذهب ابو اسحاق الى ان القدرتين مؤثرتين فيه وهذا ليس بجيد لما مر بيانه اقول ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة الى ان ذات الفعل يقع بقدرة الله تعالى اما كونه طاعة او معصية فانهما صفتان تقعان من العبد بسببهما يستحق الثواب والعقاب وضرب المثل وجه ويختلف باختلاف وقوعها على وجه الطاعة اذا قصد التاديب وعلى وجه المعصية اذا قصد الظلم فاصل الضرب بقدرته تعالى وكونها طاعة او معصية ينسبه الى العبد وهذا هو المسمى بالكسب وليس بجيد لان هذه الصفات آثار وافعال واذا جوز صدور فعل ما عن العبد جاز صدور الافعال الواقعة منه من غير احتياج الى تمحل بمثل هذا المحال وهذا القول قريب من قول ابي الحسن الاشعري حيث اسند الفعل الى الله تعالى وخالفه من حيث اثبات صفة للفعل صادرة عن العبد وابو الحسن لم يثبت له اثرا البتة وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدرتين مؤثرتان في الفعل اعني قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب خطأ لما مر من ان كل واحدة ان لم يستقل فليست بقدرة وان استقلت استغنى بكل واحدة منهما عن الاخرى قال وذهب المعتزلة وابو الحسين البصري وامام الحرمين من اهل السنة الى ان للعبد قدرة قبل الفعل وارادة بهما يصير مؤثرا يقصد عنه الفعل اذا كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعا للداعية الذي هو ارادته والفعل يكون بالقياس الى القدرة وحدها ممكن وبالقياس الى جامع القدرة والارادة يصير واجبا وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل عند وجود القدرة والارادة والداعي يصير اولى بالوجود ورد احترازا ان يلزمهم الجبر ان قالوا بالوجوب وليس ذلك بشيء لان مع حصول الاولوية ان جاز حصول الطرف الآخر لما كانت الاولوية اولوية وان لم يجز فهو الوجوب وانما غيروا اللفظ دون المعنى اقول اتفقت المعتزلة كابي الحسين البصري وغيره من المحققين الى ان العلم باستناد افعالنا الينا ضروري واخرون الى انه استدلالي من وجوه الاول ان افعالنا تقع بحسب دواعينا و تنتفي بحسب صوارفنا فيكون مستندة الينا الثاني لو كان الله تعالى هو الفاعل لافعالنا لكان انواع الكفر والظلم وجميع المناهي صادرة عنه تعالى وكان يقبح منه عقابنا وكذا الطاعات صادرة عنه فلا يجب علينا الثواب الثالث انه تعالى امر ونهى وانما يصح منه لو كنا قادرين والا لجاز منه امر الجماد ونهيه وهو بقي بالقسم الرابع لو كانت الافعال مستندة الى الله تعالى امتنع التكليف لقضاء الضرورة بقبح تكليف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران الى السماء وكان بعث الرسل عبثا وجاز تعذيب المطيع واثابة العاصي وذلك خروج عن الشريعة الخامس الآيات الدالة على استناد افعالنا الينا وتنزيه الباري تعالى عن انواع الظلم وقالوا وهذه القدرة

وهذه القدرة سابقة على الفعل والا لزم تكليف الكافر بالايمان واذا انضمت الارادة اليها تمت المؤثرية فصدر الفعل عن العبد ثم اختلفوا فقال ابو الحسين البصري ان الفعل يصير واجبا لاستحالة ترجح الممكن من غير مرجح ولا ينافي ذلك قدرته لان الفعل وجب بالداعي وكان ممكنا من حيث القدرة كما نقول في واجب الوجود وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل مع القدرة والداعي لا يصير واجبا بل اولى بالوقوع فلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ المرجح موجود ولا الجبر لان الطرف المرجوح ممكن فلا يجب الراجح وليس هذا بجيد لان مع الرجحان ان امكن المرجوح جاز وقوعه في وقت وعدمه في وقت آخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع والآخر بعدمه ان افتقر الى مرجح آخر لم يكن المرجح الاول كافيا ولا مرجحا وان لم يفتقر ترجح الممكن لا لمرجح وهو مح وان لم يمكن المرجوح كان الراجح واجبا فلا يكون اولوية بل وجوبا وانما غيروا اللفظ مع بقاء المعنى قال والحكماء ايضا قالوا بمثل ذلك اي بوجوب حصول الفعل مع القدرة والارادة والذين قالوا بمؤثرية الله تعالى صرحوا بانه تعالى مريد لكل الكائنات والمعتزلة قالوا انه مريد لما يفعل وما يفعله العبد فهو مريد له طاعة ولا يريد معصية وهذه الارادة غير الاولى في المعنى اقول الحكماء وافقوا المعتزلة على وجوب الفعل بقدرة العبد وارادته كما تقدم والذين قالوا ان المؤثر في جميع الكائنات هو الله تعالى وهم الاشاعرة ذهبوا الى ان الله تعالى مريد لكل الكائنات لانه الفاعل لها وفعله بالارادة لا بالايجاب فيكون مريدا للكل اما المعتزلة فانهم قالوا كلما يفعله الله تعالى منها فانه اراده بخصصه لوقوعه بوقت دون وقت واختيارا واما ما يفعله العبد فان كان طاعة كان الله تعالى مريدا له لا بمعنى الارادة المخصصة للفعل فان الفعل انما يقع بارادة العبد عندهم بل الله تعالى مريد بمعنى انه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار لا على وجه الجبر والقهر فارادة الله تعالى ليست مخصصة وان كان معصية لم يكن مريدا لها لا بالمعنى الاول ولا الثاني اعني الطلب لكنه تعالى والاشاعرة جعلوا الطلب مغايرا للارادة فقالوا انه تعالى يريد المعصية ولا يامر بها ولا يريد الطاعة اذا لم تقع من العبد ويامر بها لان من اراد تمهيد عذره على قتل عبده بعدم امتثال امره فانه يامره بالفعل ولا يريده عنه وهو خطأ فان الطلب ايضا منتف هنا قال فصل الافعال تنقسم الى حسن وقبيح وللحسن والقبح معان مختلفة فمنها ان يوصف الفعل الملائم او الشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح ومنها ان الفعل او الشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبح وليس المراد هنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذما او عقابا وبالقبح ما يستحقهما بسببه وعند اهل السنة ليس شيء من الافعال عند العقل حسنا ولا قبيحا وانما يكون حسنا او قبيحا بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة ان بديهة العقل تحكم بحسن بعض الافعال كالصدق والعدل وقبح بعضها كالظلم والكذب والشرع ايضا يحكم بها في بعض الافعال والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والقبح العقلي ما يستحق به الذم والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ويقولون ان الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة وانما يخل بالواجب ويرتكب القبيح جاهل او محتاج واحتج عليهم اهل السنة بان الفعل القبيح كالكذب مثلا لا يزول عنه قبحه على صفة كلية عامة والاحكام البديهية لكون الكل اعظم من الجزء لا يمكن ان يزول اصلا اقول الحسن والقبح يطلقان على معان ثلثة الاول كون الفعل والشيء ملائما يسمى الحسن وكونه منافرا يسمى القبيح كاللذة والالم الثاني كون الشيء او الفعل على صفة كمال يسمى الحسن كالعلم وكونه على صفة نقصان يسمى القبيح كالجهل الثالث كون الفعل بحيث يستحق فاعله ذما او عقابا يسمى القبيح والاولان لا نزاع في كونهما عقليين اذ لا يتوقف الحكم بهما على الشرع والنزاع انما هو في المعنى الاخير فعند الاشاعرة انه لا حسن ولا قبح بالعقل بل الحسن ما اسقط الشارع العقاب فيه والقبيح ما علق الشارع العقاب بفعله وليس للفعل صفة يكون باعتبارها حسنا او قبيحا في نفسه وانما الحسن والقبح بفعل الشارع فكل ما امر به حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح وقال المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه لا باعتبار الشرع وان منها ما هو قبيح في نفسه لا بحكم الشرع فالفعل الحسن يشتمل على صفة تقتضي حسنه وكذا القبيح وبعضهم

عقلا ارادها وقبل عليها وقيل لا عوض واوجبوا الثواب والا لخلا التكليف عن الفائدة وكذا اللطف واجب والعقاب ايضا واجب والا لزم الاغراء بالقبيح فلانه تعالى وعدهم الثواب وتوعد على العقاب والوفاء بما وعد واوعد واجب لامتناع الكذب عليه تعالى وقالت الشيعة وهم الذين عن يقول وقال غير المعتزلة الوفاء بالوعد واجب والا انتفى فائدة التكليف وكان فيه نوع ظلم ومنافاة الكرم والوفاء بالوعيد غير واجب لان العقاب حق الله تعالى ويجوز له اسقاطه ولا يجب عليه اخذ حقه وانما ذلك اليه يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء تحقيقا لسمة العفو والعفو والبغداديون من المعتزلة قالوا الاصلح واجب عليه تعالى لان الاصلح وغير الاصلح متساويان بالنسبة الى قدرته والقادر المحسن الى غيره اذا استوى شيئان بالنسبة اليه وكان في احدهما زيادة احسان الى غيره اختاره منهما البتة اقول ذهب البغداديون الى وجوب الاصلح لانه لما ثبت ان الاصلح في الوجود بالنسبة الى قدرته وزاد الاصلح بزيادة نفع الغير والاحسان اليه فان القادر لذاته الذي من شانه الاحسان الى الغير اختار ذلك الاصلح البتة واذا وجب القدرة والداعي وجب الفعل ومنع الاخرون منه والا لوجب وجود ما لا يتناهى من الاحسان وهو ممتنع لامتناعه فلا يتساوى نسبته الى المصالح مع القدرة لانه ما من رتبة فرضت الا امكن الزيادة عليها ولا يدخل ذلك تحت ما لا نهاية له لانا نقول نمنع كونه اصلح لانا لو فرضنا الاصلح رتبة فالزائد ليس اصلح قال واتفقوا على ان التكليف منه حسن اذ فيه تعريض العباد للاستحقاق للتعظيم والاجلال اللذان لا يحصلان لهم الا به واللطف واجب وهو ما يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية والثواب على الطاعة واجب وهو يشتمل على عوض المشقة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض واجب على الالام التي تفعل الى غير المكلفين كالاطفال والبهائم هذه جملة ما قالوا في هذا الباب اقول اتفقت العدلية على وجوب التكليف وهو ارادة من يجب طاعته بما فيه مشقة ابتداء بشرط الاعلام وهو حسن لما فيه من التعريض للثواب وواجب لاشتماله على اللطف واللطف واجب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فيخرج بالمستحق التفضل وبالاخير العوض وهو مستحق بفعل الطاعة لنفع الاجلال والتعظيم لمن لا يستحقه واللطف هو ما كان معه المكلف الى الطاعة اقرب ومن المعصية ابعد وهو واجب على الله تعالى والا لكان ناقضا لغرضه والثواب واجب ايضا والا لزم الظلم اذ الطاعة يشتمل على المشقة فلولا حصول النفع في مقابلتها لزم الظلم ولو كان العوض مما يصح الابتداء به لزم العبث فالثواب عوض المشقة الحاصلة من القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم والاجلال وهو واجب في حق من يتالم منه من المكلفين وغيرهم كالبهائم والاطفال قال وعند اهل السنة انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء ولا يفعل شيئا لغرض البتة فان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال والمعتزلة قالوا انه تعالى يفعل لغرض لا يستكمل به غيره لا هو والا لكان فعله عبثا والعبث قبيح والحكماء قالوا ان علمه بما فيه المصالح سبب لصدوره وذلك عنه فهو توجه قدرته وتوجه علمه وتوجه ارادته من غير تغير فيه الا باعتبار العقلاء ويسمون تلك الارادة بالعناية اقول ذهبت الاشاعرة الى انه لا يجب عليه تعالى شيء لانه الحاكم على الكل فلا حاكم عليه ولانه الموجب لا يقبح منه شيء لان كل ما يصح عنه حسن اذ لا صفة تقتضي الحسن كما امر تعالى بفعله ولا يفعل شيء لغرض البتة والا لكان مستكملا بغيره واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان من فعل لغرض فاما ان يكون ذلك الغرض عائدا اليه فيكون منتفعا به وهو باطل او الى غيره فيكون مستفيدا للصفة الكمالية اذ بفعله يكون قد اوجد ما هو الاكمل بحاله والاول فيعدمه يفقده ذلك الكمال وبطلان اللازم ظاهر والجواب حكمه على الجميع حق لكن حكمته يقتضي ان لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب عليه حكم غيره عليه بل وجوب صدوره عنه نظرا الى حكمته وقد بينا ان القبح عقلي لا سمعي ونفع الغير لا يقتضي تكميل الفاعل اذ استدل به على كونه كاملا في نفسه وهذه الحجة اخذوها من الحكماء ولم يتفطنوا لمقالتهم فانهم لم ينفوا العلل الغائية بل اثبتوا في كل موجود وقالوا الكامل لذاته يصدر عنه الكمال لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره بل ان غايته صدور الكمال عنه لكماليته وقال المعتزلة انه تعالى يفعل لغرض وغاية والا لكان عابثا اذ كل فعل اختياري وقع لا لغرض كان عبثا وهو قبيح في حقه تعالى وذلك الغرض لا يعود اليه لاستغنائه عن المنافع بل الى غيره وقالت الحكماء ان علمه بما يشتمل الفعل عليه من المصلحة سبب لصدور ذلك عنه لانهم نفوا

[illegible]

نفوا الارادة والغرض عنه فورد عليهم وجود العالم على النظام الاكمل ولو لم يكن لغرض وغاية امتنع وقوعه دائما كذلك وتخلصوا بان علمه باشتمال الفعل
على المصالح والغايات سبب لايجاده عنه فان العلم الفعلي هذا شانه وعليه فعل لا انفعال وهذا العلم الفعلي من حيث انه مبدأ للفعل قدرة ومن
حيث تعلقه بالموجودات على الوجه الاصلح ارادة والارادة هي الغاية ولا امتداد هنا الا باعتبار القياس العقلي قال فصل قال

الحكماء الواحد لا يصدر عنه الا واحد الا من حيث هو واحد الاشياء واحد وذلك لانه ان صدر عنه شيئان فمن حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الآخر
وبالعكس فاذا صدر عنه من حيثيتين والمبدأ الاول هو واحد من كل الوجوه فاول ما يصدر عنه لا يكون الا واحدا ثم ذلك الواحد يلزمه اشياء
اذ له اعتبار من حيث ذاته واعتبار بقياسه الى مبدئه واعتبار للمبدأ بالقياس اليه واذا تركبت الاعتبارات حصل اعتبارات
كثيرة ومع يمكن ان يصدر عن المبدأ الاول واحد وعلى هذا الوجه تكثرت الموجودات الصادرة عن الله تعالى واما المتكلمون فبعضهم يقولون
هذا انما يصح ان يوجد العلل والمعلولات اما القادر على الفعل المختار فيجوز ان يفعل اشياء من غير تكثر الاعتبارات ومن ترجيح
بعضها على بعض وبعضهم ينكرون وجود العلل والمعلولات اصلا ويقولون بانه لا مؤثر الا الله واذا فعل شيئا كالاحراق مقارنا لشيء
كالنار على سبيل العادة ظن الخلق ان النار علة والاحراق اثره ومعلوله وذلك الظن باطل على ما مر بيانه اقول يريد الاشارة
الى ترتيب الموجودات على راي الحكماء وذلك لانهم قالوا انتهاء العلل والمعلولات الى واجب الوجود وهو واحد بسيط فلا يصدر
عنه اثنان والا التركيب اذ مفهوم صدور احد الشيئين عنه مغاير لمفهوم صدور الآخر فان دخلا او احدهما تركب والاعادة البحث
ولا يجوز ان يتراس التأثير على سبيل الترتيب والا المانع اثنان الا واحد هما علة للآخر او معلول فالواحد الصادر عن الاول تعالى واحد
في ذاته لكن عرض له امور بالنسبة الى اعتبار ماهيته عنه وجوده فله ماهية ووجود صادر عن المبدأ بالنسبة الى مبدئيته من حيث نسبة
وجوده الى ذاته يعرض له الامكان واذا اعتبر بالنسبة الى مبدئيته عرض له الوجوب ويعقل المبدأ وهو عاقل لذاته لتجرده فله ثلاثة
اشياء ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل لذاته وتعقل لمبدئيته ثلاثة بالنسبة الى ذاته الماهية والامكان والتعقل لذاته
وثلاثة بالنسبة الى المبدأ الوجود والوجوب وتعقل المبدأ واذا تكثرت الاعتبارات تكثرت الموجودات فباعتبار تعقله
للمبدأ ووجوبه يصير علة لعقل آخر ومن حيث ان له هوية وامكانا وتعقلا لذاته يصير مبدأ للفلك وهكذا الى ترتيب العقول والافلاك
الى العقل الاخير والفلك الاخير فالعقل وان اشتمل على الستة لكن ليس الصادر عن الاول الا الوجود فهو واحد ثم يصدر عن
العقل الاخير هيولى عالم الكون والفساد وصورة الجسمية والنوعية والصور المركبة المعدنية ثم النباتية ثم الحيوانية ثم
الانسانية فاذا ترقت من مرتبة النقصان الى الكمال انتهت الى العلل ثم المبدأ الاول فهو المبدأ واليه المعاد وهذه الاصول
كلها فاسدة لما بينا من جواز تكثر المعلول عن العلة الواحدة ثم كيف يعقل الامكان والوجوب والتعقل مدخل في التأثير مع
انها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج ثم ان كانت متكثرة استحال صدورها عنه تعالى مع وحدته وان كانت واحدة اشتمل
التكثر بها والمتكلمون قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد في العلل الايجابية اما الفاعل المختار فيجوز ان يتكثر اثاره من غير تكثير اعتبارات
فيه والاشاعرة انكروا وجود علل ومعلولات البتة لا مؤثر عندهم الا الله لكن لما اجرى الله تعالى عادته بخلق الاحراق عند خلق النار
بحيث لا ينفك عنها بسبب التاثير الى النار ظن الاحراق وليس الامر كذلك لما تقرر من ان الاشياء واقعة بقدرة الله تعالى قال

الباب الرابع في النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها ويشتمل على قسمين الاول في النبوة وما يتعلق بها النبي انسان مبعوث
من الله تعالى الى عباده ليكملهم بان يعرفهم ما يحتاجون اليه من طاعته والاحتراز عن معصيته ونعرف نبوته بثلثة اولها ان
لا يقرر ما يخالف ظاهر العقل كالقول بان الله تعالى اكثر من واحد الثاني ان يكون دعوتهم للخلق الى طاعة الله والاحتراز عن
معصيته والثالث ان يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجز مقرون بالتحدي مقارن لدعواه والمعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن

[illegible]

و ذلك يفيد العلم الضروري واما ظهور المعجز على يده فضروري لان المعجزات كثيرة منها القران العزيز وهو متواتر لا شك فيه
واعجازه ظ لانه تحدى فيه وخيرهم بين الاتيان بمثله او بسورة منه وبين اتباعه وبين قتاله فاختاروا الاخير ولو امكنهم
المعارضة لاختاروها لانها اسهل من القتل ومنها انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه وتسبيح الحصى في كفه و
اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل والاخبار بالغيب وغير ذلك من المعجزات التي لا تحصى كثرة وآحاد هذه
المعجزات وان لم تظهر ظهور القرآن لكن التواتر اللاتي مجموعها بلغ حد التواتر واما ان كل من كان كذلك كان رسولا
من الله فلان خلق المعجز عقيب الدعوى لا يمكن صدوره الا من الله والا لم يكن معجزا والا يلزم اغراء طلفه لاجل التصديق
لانه قائم مقامه فانه شبيه بما لو قال انا رسول هذا الملك الكبير ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك
في خلاف عادته عقيب قوله ويكرر ذلك عرف صدق الدعوى بالضرورة فكذا هنا والا لكان اغراء بالجهل او اضلالا
للخلق وهو مناف للحكمة وكل من صدقه الله فهو صادق والا لزم الاضلال قال واختلفوا في وجه الاعجاز
فقال قوم انه فصاحته اعجازه وقال قوم انه صرف عقول القادرين على ايراد معارضته عنه وظهور عجزهم عند
التحدي مع القدرة عليه هو اعجاز وكون كل مدعي نبوة ذي معجز مطابق لدعواه فهو نبي معلوم عقلا لان المعجز لا يكون من غير الله و
ظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله اياه ومن ادعى النبوة وصدقه فهو نبي بالضرورة وكل من اخبر محمد صلعم بنبوته من
الانبياء الماضين فهم انبياء معصومون لوجوب صدقه اللازم لنبوته اقول لما ذكر ان القران معجز للتحدي به مع
عدم المعارضة وتوفر الدواعي اليها شرع في وجه اعجازه فقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم ان جهة الاعجاز
الفصاحة التي لا يمكن احد ان ياتي بمثلها وقال آخرون ان جهة اعجازه اسلوبه وتركيبه الغريب وقال آخرون
بالصرفة فان سور القران يمكن الاتيان بمثلها في الفصاحة والاسلوب لكن الله صرف عقول القادرين من المعارضة
وهو اختيار السيد المرتضى وابو الحسين البصري والنظام اما بسلب دواعيهم عن المعارضة مع توفرها عليها كما ذهب
اليه بعضهم او بانه سلب العلوم التي يتوقف المعارضة عليها عنهم والقائلون بالفصاحة اما ان يعودوا الى اللفظ
خاصة فان توقف حصوله على اجتماع الكلمات فهو قول من جعل اعجازه لاسلوبه فان الفواصل والاسجاع انما
يحصل باجتماع الكلمات وتاليفها وان لم يتوقف فهو قول من جعل الاعجاز لعذوبة الالفاظ وبراءتها عن الثقل عن
وهو اختيار الجاحظ واما لم يعودوا الى اللفظ من حيث دلالته على المعنى فاما ان يعتبر دلالته دلالة المطابقة او
الالتزام وقد ذهب الى كل منهما قوم والباقي سبق بيانه قال فصل والحكماء في اثبات النبوة طريق آخر وهو ان
الانسان مدني بالطبع لا يمكن تعيشه الا بالاجتماع عند ابناء نوعه ليقوم كل واحد بشيء مما يحتاجون اليه في معاشهم من
الاغذية والملبوسات من الابنية وغير ذلك فيتعاونون في ذلك ويمتنع ان يقدر كل واحد على جميع ما يحتاجون اليه من
غير معاونة غيره فيه واذا كان كل انسان مجبولا على شهوة وغضب امكن ان يستغرق من ابناء نوعه من غير ان يعينهم فلا
يستقيم امرهم الا بعدل ولا يجوز ان يكون مقرر ذلك العدل واحدا منهم من غير مزية اذ لو كان كذلك لما استقام امرهم و
المعجز هو الذي يمتاز مقرر العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله لم يكن مقبولا عند الجمهور ولو لم يعرف الله لم يعرفوا
كون ذلك من عند الله فاذا لا يمكن استقامة امور نوع الانسان الا بنبي ذي معجزة يخبرهم عن باريهم بما لا يمتنع في عقولهم
ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير ويعدهم بما يرغبوا فيه ان استقاموا ويوعدهم بما يكرهونه ان لم يستقيموا ويبين
قوانين في عبادة بارئهم القادر على اثابة المطيع على الطفي ... الغني عن غيره لكيلا ينسوا ويقبلوا شريعة ظاهرا
وباطنا وقواعد يقتضي العدل في الامور المتعلقة بالاشخاص والنوع والسياسة لمن لا يقبل تلك القوانين لو

[illegible]
الحكماء اقول ... الاول ان الانسان مدني بالطبع ... [illegible]
معاونة ... [illegible]
[illegible]

الشرايع التابعة بعد موسى كشريعة عيسى ومحمد صلى الله عليه وقد بينا حقيقة ذلك ولا نسلم الاباء النسخ واما ايات القران فقد اشتملت على النسخ
كالعدة والاستقبال واحتج اليهود بقول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وبانه ان بين دوام شرعه استحال النسخ لامتناع الكذب
عليه وللجواز في شرعكم وان بين عدم دوامه وجب نقل الكيفية متواترا لتوفر الدواعي عليه وان لم يبين شيئا منهما اقتضى الفعل
مرة والجواب ان التابيد قد يستعمل في المدة الطويلة وقد ورد مثله في التورية في قوله يستخدم العبد سبع سنين ثم يعرض
عليه العتق فان ابى تثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة وفي قوله قربوا الي كل يوم خروفين بكرة
وعشية ويكون ذلك لاحقابكم ابدا مع نسخه على انا نمنع نقله ولا تواتره لهم لان بخت نصر استاصلهم الا من شذ ومع
تجويز انقطاع شرعه ولم ينقل متواترا العدم تواترهم قال القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة وما يتبعها الامامة
رياسة عامة دينية يشتمل على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية فزجرهم عما يضرهم بحسبها
واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وبعضهم بلا وجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه والذين بوجوبه
عقلا اختلفوا فقال بعضهم بوجوبه على الله وبعضهم لوجوبه من الله وبعضهم بوجوبه على الخلق اما القائلون بوجوبه من الله
فهم الغلاة والاسمعيلية واما القائلون بوجوبه على الله فهم الشيعة القائلون بامامة علي عليه السلام بعد النبي واختلفوا
في طريق معرفة الامام بعد ان اتفقوا على انه هو النص من الله تعالى او ممن هو منصوص من قبل الله لا غير فقالت الاثنا عشرية
والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير وقالت الزيدية انه يحصل بالنص الخفي ايضا واما القائلون بوجوبه عقلا على
الخلق فهم اصحاب الجاحظ وابو القاسم البلخي وابو الحسين البصري من المعتزلة واما القائلون بوجوبه سمعا على الخلق فهم اهل
السنة وهذان الفريقان اجمعوا على ان الائمة بعد رسول الله هم الخلفاء واما القائلون بلا وجوبه فهم الخوارج والاصم من
المعتزلة فهذه هي المذاهب في الامامة اقول لما فرغ من البحث عن النبوة شرع في البحث عن الامامة التي هي ركن من
اركان الايمان وهي رياسة عامة في واحترز بقوله عامة عن الامراء والقضاة ونائب الامام واحترز بقوله دينية عن الرياسة
المتعلقة بالدنيا وباقي الحد يجب الغاية واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وهو مذهب جماعة من
المعتزلة والامامية كافة وقال اخرون بوجوبه سمعا وهو مذهب الجمهور وقال اخرون بعدم وجوبه وهم الخوارج والاصم
اذا لم يحصل الاختلاف بل يجب عنده حصول الظلم وعدم الانصاف وبعض الخوارج لم يجب نصبه في حال من الاحوال ثم
اختلف القائلون بوجوبه عقلا فقال بعضهم بوجوبه من الله وهو مذهب الغلاة والاسمعيلية وقال اخرون بوجوبه على الله
من حيث حكمته وهم الشيعة القائلون بان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي عليه السلام واتفقت الشيعة على ان طريق معرفة الامام
هو النص من الله عليه او ممن نص الله تعالى عليه واختلفوا فقالت الامامية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير
وقالت الزيدية انه قد يحصل بالنص الخفي ايضا وقال الجاحظ والبلخي وابو الحسين البصري ان نصب الامام واجب
عقلا على الخلق لا على الله تعالى وقالت الاشاعرة انه يجب نصبه على الخلق سمعا وهذان الفريقان وهما القائلون
بوجوبه على الخلق سمعا او عقلا قالوا ان الائمة بعد رسول الله هم الخلفاء احتج القائلون بوجوبه من الله بان المعرفة واجبة
ولا تحصل الا بمجموع النظر والتعليم وهو انما يحصل من الامام فيتعين نصبه من الله لان كل ما يامر به فهو واجب وطاعة وكل
ما نهى عنه فهو معصية وقبيح احتجت الاثنا عشرية بان نصب الامام لطف واللطف واجب فالامامة واجبة
بيان الصغرى انا نعلم بالضرورة ان الناس متى كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحرمات ويزجرهم عنها ويامرهم بالواجبات
ويرغبهم فيها كانوا من الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما الكبرى فان اللطف كالتمكين فان من دعا غيره
الى طعام وعلم انه لا يجيبه الا اذا فعل معه نوعا من التادب فلو لم يفعله لكان ناقضا لغرضه واحتجوا على

على ان طريق معرفة النص الجلي خاصة بان الامام يجب ان يكون معصوما من الصغائر والكبائر والا لزم التسلسل لان المقتضي
للحاجة الى الامام جواز الخطاء على الامة فلو جاز الخطاء عليه افتقر الى امام آخر ولانه حافظ الشرع ولانه لو فعل الخطاء وجب
الانكار عليه فيسقط محله من القلوب ولانه لو لم يجب اتباعه انتفت فائدة بعثته والا لزم ركوب الحرام والعصمة من الامور
الباطنة التي لا يعلمها الا الله فلا طريق الى معرفة الامام سوى النص منه واما الجمهور فلم يشترطوا العصمة لان ابا بكر كان اماما
ولم يكن معصوما بل ولم يشترطوا عصمة الانبياء عليهم السلام وجعلوا طريق الامامة هو البيعة من اهل الحل والعقد لانتفاء الوجوب على
الله تعالى فيجب على الخلق ومنعت الامامية من ذلك لان ابا بكر لم يكن عندهم اماما فلا يحتج عليهم في عدم اعتبار العصمة
بامامته والبيعة ليست طريقا الى الامامة لعدم العلم بالمعصوم الا من قبله تعالى ولان الامام نائب لله ورسوله و
نيابته انما تحصل باذنه فلا تثبت الامامة الا بنص من الله ورسوله ولان الامام اعلم الخلق وافضلهم وازهدهم لامتناع
المساواة والا لزم الترجيح من غير مرجح والنقصان لامتناع تقديم المفضول على الفاضل لقبحه عقلا ولا مطلع على
هذه الصفات الا الله ولان الخلق يعجزون عن نصب امير وقاض فعجزهم عن نصب الرئيس العام اولى فلا يجوز ان
يناط بهم نصبه لان ذلك يفضي الى وقوع الفتن والهرج والمرج لرغبة اهل كل بلد الى نصب الامام منهم وانما
نصب نوع من الحق ذلك قال اما الغلاة فبعضهم قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض الاوقات في صورة انسان يسمونه
نبيا او اماما ويدعو الناس الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا ذلك لضل الخلق وانتشر الفساد وبعضهم قالوا
بالحلول او بالاتحاد كما يقول به بعض الصوفية فمن القائلين بالمهدية على السبائية اصحاب عبد الله بن سبا ومنهم
النصيرية ومنهم الاسحاقية ومنهم فرق اخرى وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة اقول الغلاة هم القائلون
بان عليا عليه السلام اله الخلق ذهب بعضهم الى ان الله تعالى يظهر في بعض الازمنة في صورة انسان يسمونه نبيا او اماما
يدعو الناس الى فعل الطاعات والدين القويم والصراط المستقيم ولولاه لضل الخلق وانتشر الفساد فيهم
وقال بعضهم بحلول الله تعالى في ابدان الاولياء والانبياء او باتحاده بهم والكل باطل لما تقدم من بطلان الاتحاد ولا
دليل ولا شبهة على مقالتهم قال واما الاسمعيلية ويسمون بالباطنية وربما يلقبون بالملاحدة وانما سموا
بالاسمعيلية لانتسابهم الى اسمعيل بن جعفر الصادق والباطنية لقولهم كل ظاهر له باطن يكون ذلك
الباطن مصدرا وذلك الظاهر مظهرا له ولا يكون ظاهر لا باطن له الا هو مثل السراب ولا باطن لا ظاهر له الا
خيال لا اصل له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم عن ظواهر الشريعة الى بواطنها في بعض الاحوال ومذهبهم ان الله تعالى
ابدع بتوسط معنى يعبر عنه بكلمة كن او غيرها عالمين عالم الباطن وعالم الغيب وعالم الامر ويشتمل على العقول
والنفوس والارواح والحقائق كلها واقرب ما فيها الى الله تعالى هو العقل الاول ثم ما بعده على الترتيب وعالم الظاهر
وهو عالم الخلق وعالم الشهادة ويشتمل على الاجرام العلوية والسفلية والاجسام الفلكية والعنصرية و
اعظمها العرش ثم الكرسي ثم سائر الاجسام على الترتيب والعالمين لان من الكمال الى النقصان
ويعودان من النقصان الى الكمال حتى ينتهيا الى الامر وهو المعنى المعبر عنه بكن وينتظم بذلك سلسلة الوجود
الذي مبدؤه من الله ومعاده اليه ثم يقولون ان الامام هو مظهر الامر وحجته مظهر العقل الذي يقال له العقل الاول و
عقل الكل والنبي مظهر النفس التي يقال لها النفس الكل والامام هو الحاكم في عالم الباطن ولا يصير غيره عالما
بالله تعالى الا بتعليمه اياه ولذلك يسمونهم التعليميين والنبي هو الحاكم في عالم الظاهر ولا يتم الشريعة التي
يحتاج اليها الا به وللشريعة تنزيل وتاويل ظاهر التنزيل وباطنه التاويل والزمان لا يخلو اما عن نبي او

شريعة ودعوته ... [illegible]

لا تخلو عن امام ... [illegible]

وكما يعرف النبي بالمعجز القول او الفعل ... [illegible]

وبه قالوا ان المعرفة بالله لا تحصل الا ... [illegible]

اماما الا وهو ابن امام ... [illegible]

واما مستورا كما اخفى من نور نهار ... [illegible]

اقوال الحكماء وبين اهل الشرائع ... [illegible]

رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان بعده ابنه الحسن ... [illegible]

[illegible]

قالوا ولا يجوز خلو الزمان من امام معصوم لانه حافظ للشرع ولان جواز الخطأ ثابت على كل قوم في كل زمان سواه وقالوا الآن الامام المهدي قد اختفى خشية على نفسه والناس منعوا انفسهم اللطف وسيظهر مع وجود الناصر له ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وهو الثاني عشر من الائمة وهم في اكثر الاصول يوافقون المعتزلة من القول بالعدل و انتفاء الرؤية وغير ذلك واما الفروع فانهم ينسبونها الى اهل البيت اعني الائمة الاثنا عشر وللشيعة اصل في سيما في الامامة من امام الى امام والظاهر الغالب مذهب الاثنا عشرية قال واما الكيسانية فقالوا بامامة علي وبعده الحسن ثم الحسين ثم محمد بن الحنفية وقالوا انه الامام المنتظر اعني المهدي والذي يملأ الدنيا عدلا وهو الآن مستتر في جبل رضوى بقرب المدينة و بعضهم قدموه على الحسن والحسين ع وبعضهم ساق الامامة الى ابنه ابي هاشم ثم الى غيره ولهم فرق متعددة وقد انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم احد واما الزيدية فقالوا بامامة علي والحسن والحسين واثبتوا بالنص الجلي واثبتوا في ائمتهم بالنص الخفي وذلك ان شرائط الامامة عندهم كون الامام عالما بشريعة الاسلام ليهدي الناس الى الرشاد ولا يظلمهم وزاهدا كيلا يطمع في اموال المسلمين وشجاعا لئلا يهرب في الجهاد مع المخالفين فيظهروا على الخلق وكونه من ولد فاطمة ع وكونه داعيا الى الله والى دين الحق ظاهرا يشهر سيفه في نصرة دينه قالوا وقد نص النبي صلى الله عليه وسلم والائمة بعده ان كل من يجمع هذه الشرائط الخمسة فهو امام مفترض وذلك هو النص الخفي ولم يوجبوا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله صلى الله عليه وسلم هما امامان قاما او قعدا ويجوز خلو الزمان عن الامام وقيام امامين في بقعتين متباعدين اذا اجتمعا بهذه الشرائط ولذا لم يقولوا بامامة زين العابدين ع لانه لم يشهر سيفه في الدعوة وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء الذين كان فاضل على مرضيا على خلافتهم الى الله ع وقالوا بامامة ابنه زيد لاجتماع الشرائط فيه والذين ينسبوا اذ قال قولا لسائر الشيعة بامامته ولقبوا باقي الشيعة بالرافضة اذ رفضوا زيدا والزيدية فرق كثيرة منهم الصالحية وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل علي المرتضى ع بخلافتهم ومنهم الجارودية ومنهم السليمانية وقيل لهم فرق غيرها واكثرهم في الفروع يتابعون لابي حنيفة الا في مسائل قليلة خالف ائمتهم فيها اقول كما ذكر ظاهر وللمتجردث كلهم مقالات الزيدية والكيسانية خير الادلة بل كانت دعاوي محضة لا برهان عليها لم يحتج الى شرح نعم كلام الزيدية باطل من وجوه الاول قولهم بعدم العصمة وهم يتركون كل من خالف الامامية في هذه المقالة الثاني يلزم نقض الغرض في نصب الامام لانه جعل لاطفاء الفتنة ولا يحصل ذلك مع مذهبهم اذ يجوز تعدد من اجتمعت فيه هذه الصفات في مكان واحد وزمان واحد فيرغب بعض الناس الى اتباع احدهما وبعضهم الى اتباع الآخر وكل منهما يجوز له عقد الولاية لنفسه فيقتل مخالفيه ويلزم وقوع الفتنة الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح لان هذين متساويين فلا اولوية لاتباع احدهما دون الآخر فاما ان يتبعا معا وهو محال او يتبع احدهما وهو ترجيح من غير مرجح او لا يتبعا وهو المطلوب الرابع يلزم منه الدور المحال لان الامامة هي الرياسة العامة اعني القيام بالسيف فلو جعلناه شرطا فيها لزم الدور الخامس ليس القيام بالسيف لقوله صلى الله عليه وسلم الحسن والحسين هذان ولداي امامان قاما او قعدا ولو كان القيام بالسيف شرطا لما صح نفيه عنهما كالعلم والعدالة قال واما القائلون بوجوب نصب الامام على الخلق عقلا فقالوا العقل مع نصب الامام متوقع من الظلم على الضعفاء ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وذلك انما يندفع بنصب امام يقوم باحكام الشرع وهم يوافقون اهل السنة في تعيين الائمة واما اهل السنة فيقولون بوجوب نصب الامام على من يقدر على ذلك للاجماع السلف عليه و ذهبوا الى ان الامام يعرف اما بنص من يجب ان يقبل قوله كنبي او امام او باجماع المسلمين عليه وكان الامام بعد رسول الله بالاجماع ابو بكر ثم عمر بنص ابي بكر ثم عثمان بنص عمر على جماعة اجمعوا على امامته ثم علي المرتضى باجماع المعتبرين من الصحابة وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون ثم وقعت الفتنة بين الحسن ع ومعوية وصالحه الحسن فاستقرت الخلافة عليه ثم على من بعده من بني امية وبني مروان حتى انتقلت الخلافة الى بني عباس واجمع اكثر اهل الحل والعقد عليهم وساقوا الخلافة منهم الى عهدنا الذي جرى فيه ما جرى واما الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام فقالوا لا يقع في نصب الامام فتن وقتل بعض الناس بعضا كما جرى في ايام علي ومعوية ومن تقدمهما في اكثر الآفاق والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاربة اولى بالاتفاق والشرائع كافية لمن اراد ان يكون على الحق ويتقرب الى الله تعالى بطاعته فهذه هي مذاهب الناس في الامامة اقول مذهب اهل السنة وهم الذين يقدمون ابا بكر في الامامة ان

ان الامام معصوم
لا يجب ان يكون معصوما عليه فان نصب
والمنصوص عليه على الخلق سمعا فان اهل الحل والعقد ثم منه القتلو
الامامة واجب عند ابو بكر باجماع اهل الحل والعقد بعض على المفضول يستخلفه بالنص في تخلفه عن بيعة قيل ابو بكر
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ابو بكر نص الخلاف عليه ثم عثمان ثم على المرتضى باجماع والابن بالنص وانكر قوله فقيل الافضل
عده عمر بن الخطاب ثم اتفق اهل السنة على عثمان ثم على اهل الحل والعقد عليه وامرابه ولقوله امر اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر يصلوا بعض واحد
هو احدهم ثم اتفق واجمعوا على امامته الى بايعوه الفاضل بالفرق ولقوله اذا غاب عاطم النبي وافقوه فقال من يكمل الاولى او في الفضل القول الاول
من الصحابة واجمعوا على ابن عمر بايعوه غير ان الامام لما تقدم والانه صاحب من اصوات الناس في الصلوة فقدمه وصلى الامام ان القائلين بالحسن او الوفا او الوجوب والعقاب
على مرضه فكان خليفة في نصب الامام لما كان مريضا سمع والعباس وجاء والناس في الصلوة الاسلام يوما بان يجمعوا او ان يقم اختلفوا فالوا ان الثواب والتفضل الارباب
عمر والاجماع لسبيكه ان اجابه الانه بين على والعباس وجاءه والخبر لو عبد واجبوا الوفا والوجوب العقل فالوا ان الثواب والعادة والتفاوت النظر في الآخرة
في الصلوة بل صنعه فخرج بها سرت بين على والعباس في الخلافة النص رياسته عامة في الوعد ثم ان الله نجس الحسن والقبح قالوا لا يكون الا في باب النفع والوعيد
ظاهر باجرائه الامام فخرج في وبين الخلافة كلام قال الباب الى يمس لطفا بهم بالحسن دون النظر فالا بهم بايصال النفع والاضرار
والملازمة بين صلوة وباب الكلام كلام لكونه اصلح او لوجوبه العقل العقل ان يدرك عيد مونة الاخبار بايصال البر والالم
والتوابع الاقتداء لطفا وقال الحسن الوعيد لكونه الوعد يكون الوعد كذبا واما الذين لا يقولون بالحسن دون النظر فالانه لطف مقربا بالوعد والاخر
بالثواب للمكلف لكونه حق الله تعالى وقالت الوعيدية يوجبونه لئلا يكون الوعد كذبا واعلم ان هذه الاقوال القائلون بتجويز على كون الانسان اخذ الوعد وهو لانه لطف بالوعد والعفو واما
ذلك بواجب لكونه منه ولكن عليه تسبب اصلا والحكماء واعلم ان هذه المسائل مبنية على المعاد ومقدماته اخذ الثواب للمطيع لانه اوجب الوفاء والعفو منه
فقط والحسن ولا يقبح منه شيء والمرض لا لجزائه شرع في البحث عن المعتزلة الوعد والوعيد عليها واوجب تركه فيجوز تركه والقبح
الملائكة وغير الملائكة كالصحة لاعتدال المزاج اي شيء من الانابة شرع في العقل واسم العصمة مع الوعيد لانه حق الله تعالى والعقل
منع على شيء مسائل اقول لا يجوز ان القائلون بالحسن والقبح والوجوب قطعا الرحمن عن العصمة ومنع التفصيل بل ذلك عن عن الوجوب والقبح بالعقل
الاخبار بايصال الضرر وقد اوجب القائلون لكونه لطفا على الخلاف الكذب ومنع التفصيل وتعصيته بل ذلك عشرة القبح والقبح والوجوب الى ان لا يكون
واجب وقالوا الحسن الوعيد لكونه اصلح او لوجوبه بالعقل ازعم والالزام الكذب والاركان الذين اثبتوا الحسن والمرض اللازم للحرارة والعدم
الظلم والكذب واختلفوا في وجوب الوفاء بالوعيد فقالت الوعيدية بزعمهم ثوابا وعقابا في جعل طاعة والاركان الذين اثبتوا الحسن والمرض اللازم للحرارة فاذا
الاشاعرة الذين نفوا الحسن والقبح والوجوب الى ان وعده ووعيده وانابة العاصي وعقاب المطيع واما الحكماء الاعتدال المزاج حال ثقافة الوجود والعدم
ثبت عليه شيء اصلا بل يجوز منه الخلف في وعده وعيده للافعال الملائكة وغير الملائكة كالصحة لاعتدال المزاج حال بقائه عندهم بين شيء واحد بعينه في
ولا يجب شيء على الله تعالى بل اعادة المعدوم وبحث على ما عنده غيره المعتزلة لان الذي باقية عندهم بين بكر بعد العدم
العلم دون العلمين قال المسئلة الاولى في اعادة المعدوم عبد المشعار وقع عنده غير حالم لا شيء فالحق وان الحاصل في الذات اختلف
البحث عن ذلك قال بعض اهل السنة في الاولى قالوا الممكن لا يصير عدمه محور والحمص ان ذلك ينتقص بالشيء المعاد لا يتكرر وان الحاصل مع ان الذات
عليها وكل ما عنده بعض المبتدا بل ان كان ثم مثل وقال سعيد الدين محمود الحمصي ان المعاد والمبتدا لا ينقص ولانه على ملوك الماهية فان
لا يكون المعاد عين المبتدا بل ان كان ولا بد هو مثل وقال سعيد الدين بناه في الوجه عند المتكلمين زائد على الذات ولانه يمكن وجوده بعد عدمه واما الاعلى والمرح
مع ماادركه او لا بعينه وهو عوده وليس للصحيح لان التعبد وبناه في العقد وتماثل المعاد والمبتدا زائد على الذات ان يمكن وجوده بعد عدمه الذات والوجود
النامن ... اعادة المعدوم يجوز وجماعة من المعتزلة وجماعة من الاشاعرة لان الوجود عند الممكن لانه كان الذات الا الامتناع لان الممتنع
الثانية في اعادة العدم فجاز انضمامها بالوجود وان كان الثالث في انتقال الشيء الامكان الى الذات بالامتناع الذاتي عن صد الامكان للموجود
كان الاول جاز اعادة المعدوم وان كان الثاني لزم الامتناع الذاتي عن صد الوجود بعد العدم بالحكماء والوجود
وبهذا اذا افرضنا عليه بعض المناهج ومنه ان الامتناع بعد الذاتي ان الوجود وعلم وبهذا وذهب الى ان تخلل
انما هو الوجود بعد العدم لا مطلقا الوجود وعلى انه يمتنع الامتناع الاول وعلم اعادة والالزم ان باطل بالعروة
قبله في الماهية فامتناعه يقتضي امتناع اعادة والثالث
العدم ومحمود الملاحم الى انه لا يمتنع اعادة وتفسيره ان الشرطية
بين شيئين واحد ونفسه فالمعدوم مثله بيان الشرطية
ان الموجود في
الزمان

في الزمان الاول اذا عدم في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فان كان الموجود في الزمان الثالث هو الموجود في
الاول تخلل عدمه في الثاني بين ثبوت الشيء ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبتدا وفيه نظر لجواز ان يكون الموجود
الثاني غير الاول ولكن الماهية واحدة ولا نعني باعادة المعدوم سوى وجوده ثانيا بوجود مساو للاول وانما يلزم ما ذكره المص
لو كان الوجود نفس الماهية وقال سديد الدين محمود الحمصي الامامية بجواز اعادته لان الذكر حصل عن العلم السابق
بعد عدمه بالنسيان وهذا هو الاعادة واعترضه المص بمنع الاتحاد لم لا يجوز حصول علم ثالث يتعلق بعين ما تعلق به الاول فهو لا
يستلزم الاتحاد بل المماثلة وتماثل المعاد والمبتدا لا يقتضي اتحادهما قال المسئلة الثانية في اقوال الناس في حقيقة
الانسان وانها اشياء اختلفوا في حقيقة الانسان فبعضهم قال ان الانسان هو هيكل المشاهد المحسوس و
بعضهم قال هو اجزاء اصلية داخلة في تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول وقال النظام هو جسم لطيف
في داخل الانسان سار في اعضائه واذا قطع عضو تقلص فيه الى باقي ذلك الجسم واذا قطع بحيث قطع ذلك الجسم
مات الانسان وقال ابن الراوندي هو جزء لا يتجزى في القلب وبعضهم قال هو الدم وبعضهم قال هو الاخلاط الاربعة
وبعضهم قال هو الروح وهو جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ
والكبد ومنها ينفذ في العروق والاعصاب الى سائر الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية وبعضهم قال هو المزاج
المعتدل الانساني وبعضهم قال هو تخطيط الاعضاء وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى اخره وبعضهم قال
هو العرض المسمى بالحياة وجميع ذلك اعراض والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا انه جوهر غير جسماني لا يمكن ان
يشار اليه اشارة حسية فهذه هي المذاهب وبعضها ظاهر الفساد اقول اثبات المعاد يتوقف على تحقيق ماهية الانسان
ليحكم عليه بصحة العود وقد اختلف الناس في ماهيته اختلافا عظيما وتقريره ان يقال الانسان اما ان يقال انه جسم او جسماني او
مجرد او مركب من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا او ثلاثيا وقد ذهب الى تثليث كل واحد من هذه الاقسام قوم اما القائلون
بانه جسم فقد اختلفوا فذهب اكثر المعتزلة الى انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد بجملته لان العقلاء اذا اشاروا
الى المخاطبة او الاخبار عن نفسهم فانما يشيرون اليه وضعف بانه يزيد وينقص ويتبدل بالاجزاء بالتغذية وذوبان
وهم المحققون من المتكلمين وهو الذي اخترناه انه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره لا
يتطرق اليها الزيادة والنقصان ولا التبديل وعند الموت يعدم ان قلنا بجواز اعادة المعدوم ثم يوجده الله تعالى وقت الاعادة
ويتفرق بعد الموت ان قلنا بامتناعه ثم يوجده الله بالبقاء الى وقت اعادته لانه يدرك الجزئيات والامور الجسمانية
والمجرد لم يثبت برهان عليه والجملة بينا بطلانها فلم يبق سوى ما قلنا وذهب النظام الى انه جسم لطيف في داخل البدن
سار في اعضائه فاذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم فان قطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان
وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب اذ لو كان مركبا جاز ان يحل في بعضه علم وفي
بعض جهل وهو ضعيف لان العرض مشروط بالبنية فلا يحل الا في الاجزاء وقال بعض الاطباء انه الدم لفوات الحياة بخروجه وقال
آخرون انه المزاج وهو عبارة عن جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ
والكبد ومن هذه الثلثة يسري الى الاعضاء المرؤسة في العروق والاعصاب هذا هو الظاهر من اقوال من ذهب الى ان الانسان
جوهر جسماني واما القائلون بانه عرض فقد اختلفوا فقال بعضهم انه المزاج المعتدل الانساني وهي كيفية متوسطة بين كيفيات
متضادة لحصول الموت بفقده وقال بعضهم انه تخطيط الاعضاء وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى اخره
وقال آخرون انه الحياة وهي عرض قائم بالبدن لحصول الموت عندها واما القائلون بالمجرد فهم جمهور الحكماء وجماعة

ومادة النفس البدن لكن التناسخ بطل والا التعلقت نفسان ببدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حدوث
النفس عن مبدء عام الفيض ازلي انما يكون بحدوث استعداد قابله وهو المزاج الانسني فاذن حدوث كل بدن علة لفيضان
نفس متعلقة به عن المبدء العام فلو تعلقت به نفس اخرى متنسخه لزم اجتماع نفسين على بدن واحد ويمنع تركيب كل منهما من
المادة والصورة لكون كل مركب منهما جسما ويمنع اتحادهما بالنوع فلكونهما مركبة ح ممنوع لان كونهما نفسا عارض ويمنع
انحصار الاختلاف بالعوارض في المادة وانحصار مادة النفس في البدن وان علة القبول المزاج فانا نمنع سبق الامكان
على الحادث وتعلق النفس المنتسخه بالمزاج يمنع من حدوث اخرى قال واتفقوا على امتناع فنائه قالوا لان امكان
فنائه ليس عن محل ابقى مع الفنا ولانعني بالنفس الاملاك الباقي فان الفاني على ذلك التقدير انما كان حصار ال
عن محله والنفس ليس بعرض اقول اتفقت الحكما على امتناع فناء النفس الا من شذ منهم ولهذا اثبتوا المعاد النفساني
واحتجوا بانه لو جاز الفنا عليها لكانت مركبة من المادة والصورة فيكون جسما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان جواز الفنا سابق عليه فلا بد من محل وليس النفس لامتناع كون الشي محلا لامكان عدمه ولا الفاعل المغاير له فيكون هو
المادة وكل مادي له صورة فالنفس جسم وايضا فتلك المادة ان جاز الفنا عليها افتقر الى مادة اخرى والا كانت باقية ولانعني
بالنفس الا ذلك الباقي المقارن الصور العقلية فالفاني اعراض زائدة على المحل والنفس جوهر لا عرض وقد سبق منع استلزام
التركيب الجسمية والامكان عدمي ويمنع امتناع كون الشي محلا لامكان عدمه ومادة النفس مغايرة لها قال
المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب هما اما بدنيان كاللذات الحسية والالام الحسية واما نفسيان كالتعظيم والاجلال وكالخزي
والهوان وتفصيلها لا يعلم الا بالشرع واللذة ادراك ملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك مناف من حيث هو مناف
فان كان ادراكها بالحواس فهما حسيان وشرط الاحساس بهما ان لا يكونا مستمرين فان الانفعال المستمر ما يبطل الاحساس
وان كان ادراكهما بالعقل فهما عقليان والعقل اثبت لكونه ابعد عن الانفعال المؤدي الى الزوال واوفر لاستغنائه
عن توسط الآلة واكمل لكون الموانع فيها اقل اقول لما اثبت البدني والنفساني شرع في غايته وهي الثواب
والعقاب وهما اللذة والالم ولما انقسمت اللذة والالم الى النفساني والبدني انقسما اليهما فالثواب البدني هو اللذة البدنية
كالاحساس بالمحسوسات الملائمة والنفساني هو اللذة النفسانية كالتعظيم والاجلال والعقاب البدني هو الالم البدني
والنفساني هو العقاب النفساني كالهوان والخزي وتفصيل الالم واللذة الجسمانيين والنفسانيين لا يعلم الا من الشرع
المجازي على الطاعة والمعصية لمستحق فاعلهما واللذة هي ادراك ملائم من حيث هو ملائم لا مطلقا فان المريض قد لا يلتذ
بالحلو اذ لم يدركه من حيث هو ملائم والالم ادراك مناف من حيث هو مناف فالخدر لا يتألم لما لم يكن مدركا له وشرط الاحساس
باللذة والالم عدم الاستمرار فان الانفعال المستمر يبطل الاحساس اذ هو انفعال فاذا اللذة العقلية اتم من الجسمانية
وكذا الالم لانه اثبت فان العقل ابعد عن الانفعال المؤدي الى الزوال لانه كلي يمتنع ان يتغير واوفر لاستغنائه عن توسط الآلة
بخلاف اللذة الجسمانية المفتقرة الى توسط الآلة فلا يكون الآلة محسوسة والا لافتقرت الى الاخرى واكمل لان الموانع فيه
اقل لان العقل كلي والحس جزئي والعام اقل شرطا ومعاندا من الخاص قال المسئلة الخامسة فيما به يحصل
استحقاق الثواب والعقاب قالوا الاسلام اعم في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة شي واحد اما كونه اعم فلان
من اقر بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما

اما كون الايمان والاسلام فالقول ... فليقولوا

في الحقيقة هو الايمان والاسلام اقرار باللسان ...

نقل ان الدين عند السلف الايمان بالجوارح وقالت المعتزلة هو

فسمعناه فقال بعض عمل صالح بالجوارح والاقرار بالوعد والوعيد والعقاب

وتصديق بالقلب وعمل صالح والعدل وقالت الشيعة اصول الايمان ثلثة

الايمان هو التوحيد والنهي عن المنكر وقالت [illegible] والتصديق بنبوة الانبياء و

بالامر بالمعروف [illegible] والعدل [illegible] الانبياء وقال اهل السنة هو التصديق بالله وكون النبي صادقا

التصديق بوحدانية الله [illegible] الائمة المعصومين بعد الانبياء [illegible] والاستثناء والكفر يقابل الايمان والكفر

التصديق بامامة الائمة [illegible] يعلم يقينا ان [illegible] بالاجماع بالجنة ويخلد الكافر في النار وصاحب الكبيرة

والتصديق بالاحكام [illegible] الكبائر وصغائر [illegible] الايمان [illegible] عند المعتزلة والوعيدية لا يكون فاسقا

يقابل العمل الصالح ويقسم [illegible] الايمان والكفر [illegible] فاسق والمؤمن عند [illegible] الايمان

عند الخوارج كافر لا نام [illegible] بين المنزلتين [illegible] الثواب [illegible] الاسلام [illegible] الايمان

الفاسق الذي لا يكون كافرا [illegible] الحكم [illegible] الاسلام [illegible] الحقيقة [illegible]

يكون عاقبته الامر [illegible] فقال بعضهم [illegible] الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا [illegible]

الاسلام او غيره اختلف فيه فقال [illegible] التصديق [illegible] والقلب محل الاعتقاد [illegible]

لا يستلزم وجود الايمان لقوله [illegible] عبارة عن التصديق [illegible] الايمان [illegible] والتصديق [illegible]

الاسلام بالاجماع لانه عبارة [illegible] الايمان [illegible] قلوبكم [illegible] الامامية [illegible] الايمان عبارة عن [illegible]

وجود الاسلام واختلفوا [illegible] بالايمان [illegible] المعصومين [illegible] الانبياء وقالت [illegible]

عند الله الاسلام [illegible] يؤمن [illegible] والتصديق [illegible] دون [illegible] الاخلاص والاستثناء [illegible]

بالطلب لقوله [illegible] التصديق بالاحكام [illegible] العمل الصالح الا [illegible] الواجبات [illegible]

العمل الصالح على الاعمال [illegible] الافعال الواجبة [illegible] الاسلام [illegible] الدين الاسلام [illegible]

ذاته والعدل [illegible] والتصديق بالاحكام [illegible] الاسلام [illegible] التوحيد والعدل [illegible]

بالله ويكون النبي صادقا [illegible] الايمان [illegible] الاسلام [illegible] والعدل في افعاله [illegible]

الوالدين [illegible] الايمان [illegible] بالقلب وعمل بالجوارح فاصول الايمان [illegible] النار [illegible]

ايروا الا [illegible] الاسلام [illegible] المنكر [illegible] التصديق [illegible] الكبائر [illegible] الخلود في النار [illegible]

عند الله الاسلام عن اقرار [illegible] الانبياء والتصديق بامامة الائمة [illegible] الكبائر وصغائر [illegible]

عبارة عن السلف [illegible] بالمعروف [illegible] العمل الصالح [illegible] كبيرة كان كافرا عند الخوارج [illegible]

والقيام بالامر [illegible] الانبياء [illegible] المؤمن [illegible] الله فاولئك هم الكافرون ولان [illegible]

بنبوة الانبياء [illegible] يقابل العمل الصالح [illegible] جزء من الايمان وعند غيرهم انه فاسق والمؤمن

على ان المؤمن [illegible] عند المعتزلة والوعيدية [illegible] من الامامية

كان صاحب الكبيرة [illegible] لا يكون فاسقا و

لم يحكم بما انزل الله [illegible] الفاسق

و الفاسق الذي لا يكون كافرا من له منزلة بين المنزلتين الذين هما الكفر والايمان ويخلد في النار لقوله تعـ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما التفضيلية والاشاعرة فانهم جعلوا الفاسق تحت المؤمن لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم والخلود يطلق على اللبث الطويل ولانه يغفر له لقوله تعـ ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان الله يغفر الذنوب جميعا وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى المحال ولا يجوز تخليد المؤمن بان معصية فعل سوى الكفر لانه يستحق بايمانه الثواب وبمعصيته العقاب ولا يمكن سبق الاول للدوام فتعين الثاني والعاقبة الدخول الى الجنة

قال المسئلة السادسة في تمام القول في الوعد والوعيد اتفقوا على ان المؤمن الذي يعمل عملا صالحا يدخل الجنة ويكون خالدا فيها واما الذي يخلط عملا صالحا بغير صالح فاختلفوا فيه قال التفضيلية من اهل السنة وغيرهم عسى الله ان يعفو عنهم برحمته او بشفاعة نبيه صلعم والا فيدخل جهنم ويعذبه عذابا منقطعا ويرده الى الجنة ويخلد فيها لكونه مؤمنا وقالت الوعيدية من المعتزلة ان لم يتب كان في النار خالدا فيها ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا قدم على الكبيرة احبطت الكبيرة جميع اعماله الصالحة ويكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان يوازن اعماله الصالحة وذنوبه الكبائر ويكون الحكم للاغلب قيل لهم ان غلب احدهما لم يمكن ان يكون له تاثير فيما غلب عليه فالوافي جوابه للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه ويؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الآخر بان ينقصه حتى يبقى في الاخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهو ماخوذ من قول الحكماء في المزاج فانهم قالوا انكسر سورة كل عنصر سورة كيفية العنصر الذي يقابله ويخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه ولا تاثير له الا في العمل الصالح واطفال الكفار ملحقة بهم عند اهل السنة و يحشر في القيمة بلا ثواب كالحيوانات عند غيرهم فهذا ما قالوه في هذا الباب اقول اتفق الناس على ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة خالدا فيها وهل حصول الثواب على فعل الطاعة تفضيل او استحقاق اكثر المعتزلة على الثاني والاقرع الكلبي والبلخي والشيخ المفيد من الامامية على الاول وانه يكفي في حسن التكليف سبق نعمه علينا واما الذي يخلط عملا صالحا بغير صالح فاختلفوا فيه فقالت التفضيلية والامامية من اهل السنة انه لا يجب تعذيبهم بل قد يعفو الله تعـ عنهم او يشفع النبي صلعم فيهم لقوله صلعم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقد يعاقبه لكن عقابا منقطعا لانه يستحق الثواب فلا يجوز تاخير العقاب عنه لان الثواب دائم فاذا انقطع عقابه رده الله تعـ الى الجنة وصار مخلدا فيها بايمانه وقال الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب خلد في النار واختلفوا في التوبة فقيل انها الندم على فعل المعصية وقيل لا بد من قيد زائد هو العزم على ترك المعاودة ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا قدم على كبيرة حبطت الكبيرة جميع اعماله الصالحة اي اسقطتها ويكون معاقبا على ترك ذلك الذنب ابدا لقوله تعـ اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان اعماله الصالحة يوازن باعماله التي ليست بصالحة من الكبائر و يكون الحكم للاغلب فيعدم ما يساوي الناقص ويبقى الزائد وان تساويا عدم كل واحد منهما صاحبه اعترض عليهم بان الغالب اذا ظهر المغلوب لم يمكن ان يصير المغلوب غالبا لانه لم يظهر حال قوته فكيف يصير غالبا حال مغلوبيته اجابوا بان للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الآخر بان ينقصه حتى يبقى في الآخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك والانقاد لا والحاصل ان المغلوب لا يصير غالبا وهذا كالمزاج فانه كيفية متوسطة بين كيفيات متمزجة يؤثر كل واحد منها في الآخر بكسر سورته ولا يكون الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة فيستوي العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب

عندهم معفو عنه اذ لا اثم ولا اثر له و الصفوه

لذلك فى العقل العمل الصالح ولا اثرية واما الاطفال الكفار و حكمهم حكم ابائهم

فى سقوط عقابها باعراضها بامراضهم وحكمهم فى النعيم وفى الجنة بالاعمال

فان اخطؤا اعواضها لكن السمع دل عليه وحكمهم لانه لا يحق الا بالاعمال التكليف

الا انهم عقلا غير ثواب والمؤمنين ومن

واما فى الاخرة فلا اثم والاولاد الكفار لكفر ابائهم واولاد المؤمنين

كما كبروا ان النشر يحكم ابائهم وعند الاشاعرة ان الابرار

حقهم ومنهم الخوارج انهم يخلدون لاهل النعيم او فى الجحيم وقال الدوام

الايمان اباؤهم والذين اوالثواب والعقاب النفس بانه قالوا النفوس باقية ابدا فان كانت

اقتهم قال الذى هو القائلون بالثواب الدائم والعقاب ان كانت الاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية

ان يعتقد محلية بالاخلاق الفاضلة وان كانت عديمة الادراك للذوات الباقية معتقدة لها

للذوات الباقية معتقدة لكمالها مثل قال ان يعتقد بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك بتلك الملكة كانت من اهل العقاب

ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدائم لفقدان الطبيعة متخلفة بعضها اهل السعادة وبعضها اهل الشقاوة

الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمسة فى الامور الدنيوية الفانية لانها لها بعضها اهل الشقاوة وان كانت

لفقدان ما يبتغى لها وجود ما لا يبتغى معها دائما وبين المرتبتين مراتب لا تتناهى وتلك النفوس الناطقة

والشرور متمكنة فيها علمت الملكات بل كانت معترضة للزوال والفوات لعدم الانها بالسعادة اقول القائلون بالمدارك

كنفوس الصبيان والبله ويفضى ثم متالم ويكون لها الملكات ضعيفة كان لها ادراك الناقضة لانه وجد له يفيد

وذهب بعضهم الى انها تفنى بفناء البدن واكثرهم متنع منه لبقاء المعاد ثم السعادة ويحصل الامور الكلية العلمية

الشقاوة وهى ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم للقوة العقلية هو تعقل الامور الكلية وعند انعدام البدن

الامراض ومنها ما يرد الى اللذة ادراك الملائم والملايم للقوة العقلية منقطعة العلاقة بعد فناء البدن

السعادة وهى الغاية فى القوة العملية والتحلى بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة الباقية

الشقاوة وهى تنقطع بنفسها لها فهذا هو كمال النفس الانسانى فادراكه هو سبب اللذة وهو السعادة اللذات الباقية

اذ لا سبب لها انقطع انها ادراك الذوات الباقية واعتقدت الجهل ومالت الى الاثم لفقدان ما يلائمه

واعتقاد وهى بحيث انتفى الادراك ادراك الذوات الباقية صارت ملكة كانت من اهل العقاب الدائم لفقدان ما يلائمه

ثم نشرها فى الخارج عند تسلط الاخلاق الرديئة وترسخ ذلك فيها حصلت بين المرتبتين مراتب لا تتناهى بحسب زيادة التعقل قوته و

وقوته الفانية وتخلقت بالاخلاق وهو الاعتقاد الباطل وبين ضعفه وكثرة

القانية واللذات عندها ضده لا يتبع معها دائما

فى الامور الدنيوية وجود ما لا يتبع

ووجب الوصول اليه

التحلى بالاخلاق الفاضلة

او قلته وبعضها اهل السعادة

وبعضها اهل الشقاوة وان لم يتمكن

الخيرات والشرور فيها تمكن الملكات الراسخة

بل كانت فى معرض الزوال زالت السعادة والشقاوة

لزوال سببهما دار النفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الاطفال

والبله اختلف الحكماء فيها فعند جماعة انها تفنى وآخرون قالوا انها

تبقى ثم اختلفوا فقال بعضهم انها تعاد الى البدن وهو قول بالتناسخ وآخرون

قالوا انها تتعلق باجرام عنصرية بسائط ولا تتالم اذا لم تعتقد باطلا لكن تبقى لها لذة

ضعيفة لانها مدركة لذواتها وهو امر لازم لذاتها وبتكميل قليلا قليلا الى ان تتجرد هذا آخر

ايراده فى شرح هذه المقدمة والحمد لله على نعمه المتواترة وصلى الله على اشرف الانفس الطاهرة محمد واله وسلم تسليما

كثيرا كبيرا ا ا ا

قد فرغت من كتابة هذا الكتاب المسمى بكشف الفوائد فى عصر يوم الاحد اثنى عشر شعبان المعظم فى سنة ١٢٩٨ وانا العبد الجانى مصطفى الحسينى

[illegible]

كتاب الفوائد من بحر العلوم

فائدة قد جرت عادة الأصوليين بتعريف اصول الفقه بكلا معنييه الاضافي والعلمي ووجه الاحترام لانه المقصود بالبيان واما الاول فالفائدة فيه اظهار المناسبة للنقل او التنبيه على توافق المعنيين في المصداق وصحة ارادة كل منهما من اللفظ لانتفاء الهجر ويعرف الاضافي بمعرفة المضاف والمضاف اليه والاضافة وهي هنا لامية كما هو الغالب فيها اذ ليس الفقه عين الاصول ولا ظرفا لها على الحقيقة فلا يكون بيانية ولا ظرفية والاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء كما قالوا والبه يرجع ما في القاموس من انه اسفل الشيء وفي الاصطلاح ياتي لمعان منها الدليل يقال الاصل في المسئلة الكتاب والسنة اي الدليل فيها ذلك وهو بالمعنى الاول يصدق على اللغة والنحو والرجال وغيرها من مبادي الفقه بخلاف الثاني فان معناه ادلة الفقه وهو ينطبق على المعنى العلمي ان اريد به العلم بالادلة الاجمالية وادخل فيها العلم بحال المفتي والمستفتي لتعلقه بها في الجملة وكذا لو خرج ذلك عن الحد وجعل البحث عنه في الاصول على سبيل الاستطراد كما يفهم من تركه في بعض الحدود و اما الفقه فهو في اللغة بمعنى الفهم وجودة الفهم كما يفهم من قول بعضهم انه الذكاء والفطانة وفي اصطلاح المتشرعة هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق فانه المعروف منه في اللغة والمتبادر من اطلاقه في العرف لا خصوص التصور ولا مطلق الادراك الشامل له والتصديق والا لعم المجتهد والمقلد والحاكم والمتردد بل المسلم والكافر فان التصور يحصل للكل وليس فقهها بالضرورة ويمكن الحمل على الادراك مع اخراج التصور عنه بالادلة فان الدليل هو الحجة دون القول الشارح لكن يلزم على التقدير خروج العلم بالموضوعات الشرعية المتعلقة بالفروع كالفاظ العبادات فانه من الفقه وليس من العلوم التصديقية ويندفع بارادة الحكم بكونها اسماء لمسمياتها المعينة

كما يقال الصلوة اسم للاركان المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال فيرجع الى التصديق والحكم يطلق على التصديق والمسائل التي هي المحمولات والنسب الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والاحكام الخمسة المعروفة بالشرعية وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وعليهما مع الاحكام الشرعية الوضعية كالصحة والبطلان والحكم بكون الشيء سببا لامر شرعي او شرطا او مانعا وكذا الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم بان اللفظ موضوع لمعناه المعين له شرعا ولا يختص بالخمسة المذكورة اولا وان اوهمه بعض عبارات القوم بل كل ما استنبط من الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي والمناسب لاصطلاح المتشرعة من المعاني المذكورة احد الثلثة المتاخرة دون ما تقدمها من المعاني مع ما في الاول منها من الفساد او التكلف الخارج عن السداد وما في الجميع من عدم الملائمة لتردد الاحكام هنا بين الواقعية والظاهرية واولى الثلثة الاخيرة بالارادة هو الثاني فان الخطابات المذكورة هي ادلة الفقه او بعض ادلته والفقه هو العلم بالمعلوم الحاصل من الادلة لا العلم بالادلة نفسها وان توقف العلم بها عليه ضرورة ان العلم بالشيء غير العلم الحاصل عن الشيء فحمل الاحكام على الخطابات معه غير مستقيم واما الخمسة المشهورة فيضعف الحمل عليها بحث الفقيه عن الاحكام الوضعية في جميع ابواب الفقه خصوصا المعاملات فان المقصد الاهم منها بيان الصحة والبطلان فلا داعي الى التخصيص بغيرها والتزام الاستطراد فيها على كثرتها ولا ارتكاب التاويل في الاحكام الوضعية بما يرجع الى الشرعية فانه على تقدير صحته تكلف يستغني عنه ولزوم الاستغناء عن قيد الشرعية والفرعية كاحتمال قصد الايضاح فيهما دون الاحتراز مشترك بين الوجوه الثلثة فلا يرجح بذلك بعضها على بعض هذا اذا اريد بالوجوب والحرمة وغيرهما ما كان شرعيا فرعيا كما هو الظاهر منها خصوصا في مقام تفسير الاحكام فان علم الاحكام هو علم الفروع ولو اريد الاعم ولو في بعض كالوجوب فالقيد احترازيان ويخرج بالاحكام العلم بمثل قيام زيد وقعود عمرو وبالشرعية

ما يحكم عليه بالوجوب مثلا في سائر العلوم والصنائع او بمقتضى العادة او العقل
المحض وبالفرعية العقائد الدينية وبالادلة ما خرج العلم بضروريات الدين او
المذهب لاستغنائها عن الدليل وكذا علم الله تعالى لتعاليه عن النظر وعلم
الملائكة والانبياء والائمة ع لاستناده الى الاسباب القطعية الضرورية
وتنزههم عن الظن بدليل العصمة عن الخطاء وعن القصور عن النظر و
ان ادى الى اليقين لعلو منصبهم عنه ولان العلم الضروري ادعى الى القبول
فيجب حصوله بقاعدة اللطف وللعصمة فبطريق السمع وتوسط الاسباب
لا ينافي الضرورة فانها وسائط في الثبوت لا في الاثبات والعلوم الضرورية
كلها ذوات اسباب لكنها غنية عن النظر في اسبابها بخلاف النظرية
وعلى القول بان علمه سبحانه بالاشياء لعلمه بذاته الذي هو سبب العلم بمعلولاته
فانما يلزم ان يكون علمه تع سببيا لا استدلاليا والدليل غير السبب فلا
يحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في الادلة واحترزنا بالتفصيلية عن علم
المقلد في المسائل الفقهية فانه عن دليل اجمالي مطرد في الجميع وهو ان
هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي وتعدد
الموضوع وهو المشار اليه بهذا لا ينافي الاجمال بل يحققه اذ لا اجمال الا اذا
تعدد وكذا انتهاء علمه الى التفصيلية بواسطة المجتهد حيث استنبط الحكم الاول
المستند اليها لان المفهوم من العبارة الاستناد اليه ابتداء من غير واسطة
ولا اختلاف علمه باختلاف عبارات المجتهد وضوحا وخفاء وتمثلا فيها
في كيفية الثبوت نظرا الى مراتب الثبوت عنه كسماعها بالمشافهة او بالواسطة
مع قلة الوسط او كثرته وكذا اختلاف المجتهدين في الفقاهة او العدالة ان
اجزنا الرجوع الى المفضول مع وجود الفاضل فان هذا كله لا يقتضي استناد
المقلد الى الادلة التفصيلية اذ المراد بها ادلة المسائل المنصوبة لها شرعا
والامور المذكورة خارجة عنها وان اقتضت تفصيلا في علم المقلد من
جهة اخرى وقد يستغنى عن هذا القيد بدلالة الادلة على التعدد
المنفي في علم المقلد وانما لم يكتفوا به لاحتمال ارادة الجنس خصوصا

القصور عن النظر

مع امكان

مع امكان حمل الاحكام على البعض ولو قيل في تعريف الفقه انه العلم النظري بجميع
بالمسائل الشرعية الفرعية عن جهة تفصيلية لكانت القيود مع وضوحها
لا ايضاحية وفي التعريف سؤالان مشهوران احدهما ان العلم وهو ان
معظم الفقه من باب الظنون لابتنائه على الادلة الظنية كاخبار الآحاد التي هي ظنية
سندا ومتنا ودلالة وتعارضا وعلاجا وقد تطرقها الوهن والخلل لكثرة الاكاذيب
الكاذبة ودسائس الغلاة والزنادقة والروايات الصادرة عن التقية
واقصى ما يحصل منها غالبا لتكثر الاحتمالات المانعة عن العلم ادنى مراتب
الظن فكيف اطلق عليه العلم وهو كاليقين اسم للاعتقاد الجازم المطابق
للواقع وهذا انما يرد على مذهب المخطئة القائلين بان لله تعالى في جميع
المسائل والوقائع حكما ونصا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف الآراء
ولا يتعدد بتعدد اقوال العلماء الفقهاء وان المجتهد الطالب لهذا الحكم
قد يصيبه بالدليل الظني وقد يخطئ كما هو شأن الظن والكل المخطئ
معذور ومأمور بما ادى اليه ظنه من الامور فهو في كل مسئلة ظنية
ظان بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري وهو الحكم الثانوي الذي قد
وقع التكليف به بعد تعذر الاول وذلك بواسطة مقدمتين
قطعيتين هما ان هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله
في حقي فان الاولى وجدانية والثانية اجماعية ومقتضاها القطع
بالحكم الظاهري لا الواقعي فان القطع به فيما طريقه الظن ممتنع على
هذا الاصل وانما يتاتى على راي المصوبة بناء على اصلهم الفاسد من نفي
الحكم الواقعي الواحد وقولهم بان حكم الله في كل شيء هو ما ادى اليه اجتهاد
المجتهد فيتعدد حكم الله الواقعي عندهم بتعدد الاقوال ويختلف
باختلاف الانظار وخطاء المصوبة كاصابة المخطئة معلوم بالادلة
العقلية والنقلية ط على اصول اصحابنا الامامية رض فلا بد من التاويل
ورد الحد الى ما يقتضيه الاصل الاصيل وهو اما بحمل الظن على المعنى الاعم
من اليقين او الظن او بحمل الاحكام على الاعم من الواقعية والظاهرية

واما حمل العلم على خصوص الظن كما صنعه بعضهم فليس بجيد ومثله تخصيص الحكم بالظاهري لحصول اليقين بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي كالاجماع ونحوه وهو من الفقه بحيث لا يخفى ولهذا وليس الا بارادة العموم من احدهما ولا ينتقض بالاحكام الضرورية لخروجها بقيد الادلة كما تقدم واطلاق كل من الحكم والعلم على المعنى الاعم شايع كثير وبكل منهما يندفع المحذور وقد اجيب عنه في المشهور بان الظن هنا واقع في طريق الحكم لا في نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فان ارادوا بالحكم المعنى الاعم رجع الى الوجه الثاني وصح على قول المصوبة والمخطئة معا وان ارادوا خصوص الحكم الواقعي كما هو الظ عند الاطلاق اختص بالمصوبة ولم يصح على قول غيرهم قال في المعالم وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال والاصوب حمله في كلام اصحابنا على الاعم ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان التصويب وكيف كان فالجواب على مذهب المخطئة منحصر فيما ذكرناه من الوجهين ولا ثالث لهما وقد يقال بتعيين الاول نظرا الى ان قطع الفقيه بالحكم الظاهري انما يحصل بالدليل الاجمالي المتقرر دون التفصيلي فيخرج من حد الفقه بقيد التفصيلي كعلم المقلد وفيه نظر اذ التفصيل ملحوظ في علم المجتهد قطعا فانه في قوله هذا ما ادى اليه ظني ناظر الى تفاصيل الادلة ووجوه الدلالة وجهات الترجيح في كل مسئلة مسئلة وان عبر عنها بتلك العبارة الاجمالية فانها اجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة بخلاف علم المقلد فانه عن دليل اجمالي محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وهو ظاهر نعم يمكن ترجيح الوجه الاول بظهور التفصيل في ادلة الفقه على هذا التقدير فانها خصوص الايات والروايات والاصول والاجماعات المستدل بها في الفقه على اعيان المسائل والتفصيل فيها لكونها ادلة للظ معلوم واما على الثاني فالدليل ما سبق من المقدمتين ورجوعهما الى التفصيل في تلك الادلة انما يعرف بتدقيق النظر فكان البناء على الاول اولى ويوجه ايضا مع تبادر الاحكام الواقعية في مطلق

الاحكام

الاحكام ان مقصد الفقيه وغرضه الاصلي معرفة تلك الاحكام وبذل الجهد في تحصيلها من الادلة وهو التفقه في الدين المامور به في الكتاب والسنة فان المعقول منه هو طلب الاحكام الواقعية الالهية التي سنها الله تع لعباده وبينها النبي والائمة وجعلوا العارفين بها حكاما ونوابا كما في الحديث المشهور انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما وصرف الاحكام في هذا ونحوه الى الاحكام الظاهرية في غاية البعد بخلاف التصرف في العلم والمعرفة بالحمل على ما يشمل المظنة فانه قريب جدا ومن المعهود المقرر بدلية الظن وقيامه مقام العلم اذا تعذر فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعذر هو الظن لا القطع بغيره ويقول الفقهاء هذا حلال وهذا حرام وهذا صحيح وهذا باطل من دون تقييد بجهة مخصوصة يقتضي ان يكون ظرفها الواقع كما هو شان القضايا المطلقة مع ظهور قصده في المسائل العلمية فيكون مقصودا في غيرها فان كلامهم في الكل على نمط واحد وبذلك يظهر ارادة الواقع في تلك الاحكام فعلمهم الخلاف في الاكثر ومحل الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري فانه محقق لكل مجتهد فيما ادى اليه ظنه ولا مجال للخلاف فيه وكذا استدلالهم عليها بالادلة التفصيلية المتضمنة لاحكام ولا ريب ان مدلولها الاحكام الواقعية دون الظاهرية فيكون الاحكام في المطالب كذلك لينطبق الدليل على المدلول ويتم التقريب من دون تكلف واذا كان المراد بالحكم في كلامهم هو الحكم الواقعي كان المراد بالعلم ما يعم الظن ضرورة امتناع القطع بالحكم الواقعي عن الدليل الظني على ان الاشكال العلم لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن كاللغة والنحو والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري لا يتاتى فيها الا بتكلف شديد مما كان من مبادي الفقه واما غيرها من العلوم الظنية التي لا تعلق لها به كالطب والنجوم والرمل والجفر والاعداد فالوجه فيها الظن فينبغي البناء عليه في الكل لاستقامته واطراده وان امكن توجيه بعضها بغيره فان اخراجه عن النظائر الكثيرة

وتخصيصها من بينها بذلك تحكم ظاهر هذا ما قصدنا به الانتصار للوجه الأول
وقد ينتصر للوجه الثاني ببقاء العلم على حقيقته واستعماله الشائع وان مدار
العمل على الاحكام الظاهرية فينبغي ان يكون الفقه هو العلم بها لا الظن بالاحكام
الواقعية الحقيقية فان الظن بالحكم الواقعي لغة وشرعا ليس مما يحصل لغير الفقيه
من الأدلة التفصيلية وليس فقها فلا بد من تخصيصه بالظن المعتبر وهو
مع ما فيه من التجوز الغير المفهوم من الحد لا يكاد يسلم من الدور فان الظن
المعتبر هو ظن الفقيه المتوقف معرفته على معرفة الفقه مع ان الظن بالحكم الواقعي
بمعنى تعلقه بنفس الحكم الثابت في الواقع يستلزم القطع به فيجب ان يراد من
الظن بالحكم الواقعي الظن بواقعية الحكم والظاهر ان هذا الظن عين الفقه
وايضا علم المقلد بالاحكام علم قطعي حاصل من المقدمتين القطعيتين
كما صرحوا به وقد اخرجوه من الفقه بقيد التفصيل ومقتضاه دخوله
فيما تقدم من القيود فلا يكون المراد بالاحكام خصوص الواقعية كما يقتضيه
الوجه الأول والا لخرج علمه بقيد الاحكام ولم يتوقف على شيء اخر والظاهر
مع قطع النظر عن ذلك ان علم المجتهد والمقلد بالاحكام بمعنى واحد لان
كان علم المقلد في المسائل الظنية بمعنى القطع بالاحكام الظاهرية كان علم
المجتهد كذلك ودعوى ان علم المجتهد فيها هو الظن بالاحكام الواقعية و
علم المقلد هو القطع بالاحكام الظاهرية تحكم محض مع بقاء العلم على ظاهره
من القطع فائدة ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به فائدة
حقيقة حتى يصرف عن الحكم صارف يصرفه عنه ولذا لم يصح قولنا زيد اسد
والمنية سبع الا بالارجاع الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كالاسد
والمنية كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون
في التفرقة بين مقام الحمل ومقام التشبيه ونظائره فمقام الحمل هو ما كان
الموضوع فيه من جزئيات المحمول ومن افراد الحقيقية ولو حمل الماهية على
بعض افرادها المجازية كان استعمالا للماهية الموضوعة لافادة الحمل في
التشبيه لافادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه
فرد منه حقيقة ولذا حمل عليه ذلك حمل المواطاة وهذا هو المسمى بالتشبيه
البليغ ومن البين انه لو صح الحمل على الافراد المشابهة للافراد

الحقيقية

الحقيقية حقيقة من غير تجوز ولا ارتكاب الخلاف الظاهر من اللغة لزم ان لا يفرق
بين قولنا زيد انسان وزيد اسد وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها
بليغا وقد صرحوا بذلك وفرقوا بين الامرين فاذا حكم الشارع بحكم على شيء
وامكن فردية الموضوع للمحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات
المتوقفة على بيان الشارع ولم يعلم البيان من قوله على وجه التفصيل فالواجب
فيه البناء على الظاهر اي الظاهر من الحمل كما عرفت وهو كون الموضوع من افراد
المحمول حقيقة وفي نفس الامر عملا بالظاهر من دون معارض وذلك كقوله
الارتماس في الماء دفعة غسل وبلع الامساك مع الاكل سهوا صوم الى غير ذلك
وايماء الاخرس واشارته صلوة وان لم يمكن الحمل على الحقيقة فهناك
صور احدها ان يكون المحمول من الاوصاف الغالبة للموضوع لا ينفك
في الغالب وان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار
والمني هو الماء المنزل بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان اصفر باردا
والمني ربما لم يكن بشهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا واحح
فلا يمكن ابقاء الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم اسود
حار وكل مني فهو ماء خارج بشهوة على الايجاب الكلي والا فسد الحمل
وكذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود في الغالب والمني خارج بشهوة في
الغالب لكن ليس المراد منه بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف في اكثر
افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تثمر
في الاحكام الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية يأبى عن
التكلم بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه و
الشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع فيستعلم بوجود الاوصاف
الغالبة فيه وانتفائها والمقصود بيان الامارات الظنية والعلامات
الغالبة فيبني عليه الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفقت الاصابة بان كان
من افراد الموضوع او اتفق التخلف بان لم يكن منه وذلك لانا نعلم انه
في قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله من
معناه اللغوي الى هذا المعنى لان الاحكام الواردة على الحائض انما هي

انفقت بالحيض المعروف لغة وعرفا ونحو ذلك كالحكم على سائر الحقائق العرفية كقولنا
الماء مطهر وماء الورد غير مطهر والبول نجس والدم نجس فائدة الضابط فائدة
فيما يورده اللغويون في كتب اللغة ان يكون لغة باقية مستمرة مالم ينبهوا
على خلافه فان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها ان يكون الكتب المدونة
فيها مرجعا لمن ياتي من العلماء في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من
الآثار والاشعار ومع احتمال النقل والهجر فيما ذكروه لا ينافي الغرض
المذكور قطعا فادعاء النقل المخالف للاصل لا يجوز الا لدليل يقطع
العذر ويوجب الانتقال وتبادر اظهر افراد اللفظ واشهرها بالقياس
الى اطلاق اللفظ لا يقتضي النقل اليه ولا يوجب الوضع كيف وجميع الالفاظ
الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر منه الافراد الشايعة المتعارفة وقل ما يتفق
ان يكون افراد الكلي متساوية في الظهور والسبق والتبادر الى الفهم بل
الغالب اختلافها في ذلك اما لكون الكلي بالنسبة اليها مقولا بالتشكيك
كان يكون بالنسبة الى البعض اشد واولى منه في البعض الآخر فان الاشد
والاولى اظهر من غيره عند اطلاق المشكك او لغير ذلك من الاسباب الخارجية
ككثرة الوجود وندرته وشدة الاحتياج واتحاد اللفظ المستعمل وتعدده
ووضوح تحقق المعنى كما في الافراد الظاهرة الفردية وخفائه وحصول ما في منا
التسمية بنفسه او بواسطة امر خارج الى غير ذلك من الاسباب التي يختلف
بها حال الافراد وضوحا وخفاء ومع ذلك فاستعمال اللفظ في الاعم حقيقة
في تلك الصور باسرها وليس من المجاز في شيء ولذا لو وقع التصريح بالعموم
كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي غير معدول به عن معناه الاصلي
ولا مرعي فيه وجود العلاقة بينه وبين غيره كما هو شان المجاز وبالجملة فالتبادر الذي
هو من علامات الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ نفسه من دون التفات الى ما هو
خارج عنه كالكثرة والشهرة وغيرهما واما التبادر الحاصل من الاسباب الخارجة
من اللفظ فليس ذلك من امارات الحقيقة فائدة ذهب كثير من ائمة اللغة والنحو
الى ان الواو تفيد الترتيب كالكسائي والفراء وابي عبيد القاسم بن سلام فائدة
والاخفش وقطرب وثعلب وغلامه وابي عمرو الزاهد والدينوري والربعي
وابن درستويه وجماعة من الاصوليين والفقهاء ومنهم الشافعي والغزالي

والرازي

والرازي في تفسيره والشيخان في الرسالة النيشابورية والمبسوط وظ بب وكتبة في
تيم كره واصول المنتهى والتمهيد على ما يظهر من الذكرى وكل من احتج بها على
الترتيب بين الاعضاء في الغسل وهو كثير في كلام الاصحاب وليس القول بها شاذا
كما ظن ورجحان التاسيس على التاكيد وغلبة الترتيب على غيره سيما الكلي فهي
تمهيد عند محقق والشهيد والتصريح انها للترتيب كثير ولعله قليل وزيادتي
عنه التمهيد رجحان المعنى فيحمل عليها عند الاطلاق ثم على الترتيب صرح بذلك
الازهري وقال انه تحقيق للواقع لا قول ثالث ومنها منع تصريحهم بانها لمطلق
الجمع كما هو المشهور ويعطي ان المراد نفي الاختصاص بحسب الوضع ولا ينافي رجحانه
بامر خارج ككثرة الاستعمال الجاري على سنن البلاغة في قول المثبتين فيسقط
الخلاف بينهم وبين النافين ويصح القولان معا ويرجع الاثبات الى دعوى
غلبة الترتيب مطلقا لكن المشهور من الفراء انها للترتيب اذا استحال الجمع
وحكي ذلك عن الغزالي ويلوح مما نقلوا عن هشام والدينوري وهو مبني
على غلبته على العكس دون الجمع فيوافق ما تقدم من ابن مالك وغيره واحتمال
الوضع فيه ابعد من الاول لان الدلالة الوضعية تابى عن الاشتراط بخلاف
الخارجية اذ الغالب لاختلاف افراد الموضوع له في الظهور والحق ان الواو
لا تفيد الترتيب وضعا لعدم التزام القرينة في الاستعمالات المجازية
على خلافه وخفاء العلاقة فيها وعدم ظهور ملاحظتها حال الاستعمال
ووقوعه كثيرا مع الجهل بالحال ولمبالغة سيبويه في النفي حتى كرره في خمسة عشر
موضعا من كتابه واطباق جماهير اهل الادب على ذلك كما قاله الآمدي و
دعوى السيرافي والفارسي والسهيلي والرضي والمحقق في الاصول الاجماع عليه
ونص ابو علي منهم على انه قول جميع اللغويين والنحويين والبصريين والكوفيين
وبهذا يقوى ما قلناه في تنزيل كلام القوم فيعود النزاع لفظيا ولو كان
معنويا فان جعل الخلاف في مطلق الدلالة فالترجيح لقول المثبتين والا
فالقول قول النافين وقد علم مما ذكر ان الواو اما لا تدل على الترتيب اصلا
او تدل عليه بالوضع او الاستعمال اما مطلقا او اذا استحال الجمع فالوجوه خمسة
فائدة اصحها الاول فائدة الحكم ينقسم الى حكم شرعي وهو ما يكون تعلقه بها من حيث
الاقتضاء والتخيير وينقسم الى اقسامه الخمسة المشهورة ووضعي وهو ما يكون

تعلقه لا من تلك الجهة بل من جهة وضع الشارع وينقسم الى السبب والشرط والمانع
والصحة والبطلان فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كذا
ذكره الشهيد طاب ثراه فى قواعده وغيره وفيه نظر من وجوه الاول ان كون
السبب بحيث يلزم من وجوده الوجود يقتضى ان يكون علة ومقتضيا لحصول
المسبب مع انهم كثيرا ما يستعملون لفظ السبب فيما لا يعلم كونه علة ومقتضيا بل
يحتمل كونه من قبيل الامارة الكاشفة عن العلة بل ربما يقطع فى كثير من موارده
كما فى قولهم الزوال سبب للظهرين والغروب سبب للعشائين فان الزوال
والغروب ليسا علتين لوجوب الصلوة قطعا بل المقتضى هناك شئ اخر وكل منهما
امارة كاشفة عن ثبوته وقد يوجه ذلك بحمل العلة على ما هو اعم من علة
الثبوت والوجود وعلة الاثبات والتصديق والزوال والغروب وان لم
يكونا علتين لوجوب الصلوة الا انهما علتان للعلم بالوجوب قطعا الثانى
ان السبب انما يلزم من وجوده الوجود على تقدير انتفاء الموانع اذ مع وجود
الموانع يمتنع وجود المعلول وان وجد المقتضى اللهم الا ان يراد من السبب
هنا العلة الناشية عن مجموع وجود المقتضى وارتفاع الموانع فيصح الحكم حينئذ
مع استحالة تخلف المعلول عن علته التامة لكنه بعيد عن انظار الفقهاء
والاصوليين مخالف لاستعمالهم الشايع الثالث ان كثيرا من الاسباب انما
يلزم من وجودها الوجود ولا يلزم من عدمها العدم وذلك كما اذا تعددت
الاسباب الموجبة لحصول مسببها فوجود احد تلك الاسباب الموجبة كاف
فى حصول مسببه وانتفاء مسببه انما يلزم على تقدير انتفاء جميع تلك الاسباب
الرابع ان هذه الاسباب اعنى الاسباب المتعددة كاسباب الضمان والدية
واسباب الطهارة والنجاسة يلزم خروجها عن الاقسام الثلثة السبب والشرط
والمانع بمقتضى ما ذكروه من حدودها فانها مع كونها لا يلزم من عدمها العدم
خارجة عن السبب والشرط من حيث كونها لا يلزم من وجودها العدم بل يلزم
منه الوجود فيخرج عن المانع فيلزم عدم انحصار الاحكام الوضعية فى الخمسة
المذكورة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود و
المانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود واما العد

لفظا بعينه فيما يعلم كونه مقتضيا

وهو ما يتوقف

وهو ما يتوقف عليه الشئ وجودا او عدما فهو راجع الى الشرط باعتبار كل من وجوده
وعدمه او اليه والى المانع بالنظر الى احدهما خاصة والصحة كون الشئ بحيث يترتب
عليه اثاره المطلوبة منه ويقابله البطلان فهو كونه بحيث لا يترتب عليه جميع اثاره فائدة
الواجبات الموسعة الغير المحدودة بوقت وقتها العمر فما دام ولا يتضيق الا بظن الوفاة
اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضيق ولم يثبت واما الثانى فلانه
لو لم يجب بظن الوفات لزم خروج الواجب من كونه واجبا وفى حكمه الواجبات
المحدودة مع ظن الوفات قبل اتيان اخر الوقت وليعلم ان هذا التحديد ليس تحديدا
حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الظن يبقى الواجب فى عهدة التكليف او كان قضاء
بل انما هو حكم ظاهرى والا لحد الواجب الغير المحدود هو العمر كما ان حد الواجب
المحدود هو حده المقرر شرعا فتدبر فائدة الواجب قسمان احدهما ما يجب لتحقق المصلحة
الموجبة فيه نفسه وهذا هو المعبر عنه بالواجب لنفسه والسبب فى وجوبه وجوب
ما اشتمل عليه من المصالح المقتضية له وثانيهما ما يجب لوجوب غيره وتوقفه عليه
هذا هو المسمى بالواجب لغيره والسبب فى وجوبه هو وجوب ما يتوقف عليه
لا ثبوت مصلحة اخرى فى وجوده سوى ذلك والا لكان واجبا نفسيا و
ترك القسم الاول يوجب العقاب على نفس الترك اى ترك ذلك المامور به
الذى هو الواجب النفسى قطعا وهذا مما لا غبار عليه واما الواجب الغيرى
فالذى يقتضيه النظر ان ترك انما يوجب العقاب من حيث افضائه الى
ترك ما هو علة فى ايجابه لا على تركه فى نفسه لان المطلوب حقيقة كما عرفت هو
الواجب النفسى الذى يتوقف عليه وانما وجب هذا لاجل التوقف حتى انه لو
لم يكن وجود الواجب النفسى موقوفا على ذلك ولا مرتبطا به لم يجب فلم يكن لوجوبه
سبب فالحاصل ان الواجب انما يستحق بتركه العقاب لتفويته المصلحة
الثابتة فيه الموجبة له فاذا كان مصلحة الايجاب توقف الواجب عليه كان
استحقاق العقاب من حيث تفويت المصلحة المرتبة على الواجب الموقوف لا من حيث
تركه فى نفسه فالسبب الموجب للشئ ان كان امرا ثابتا فى نفس ذلك الشئ
مع قطع النظر عن جميع اغياره والامور الخارجة فذلك يقتضى استحقاق
العقاب على ترك ذلك الشئ من حيث تركه لانه لم يكن مطلوبا من حيث ذاته
هو حتى يكون تركه مبغوضا من حيث انه تركه ويترتب العقاب على تركه
كذلك ومن البين ان ترتب العقاب على ترك الشئ لكون الترك مبغوضا
للامر الذى يجب اطاعته وانما يكون الترك مبغوضا اذا كان الفعل

فائدة

فائدة

مطلوبا فاذا كان الطلب لامر حاصل في نفس الشيء كان كراهة الترك من حيث انه
ترك لذلك الشيء الذي كان مطلوبا لنفسه ومرادا في حد ذاته فيتحقق
العقاب على الترك من حيث انه ذلك الترك لا من حيث انه تركه لا من جهة
اخرى واذا كان الطلب للشيء لامر حاصل في غيره وحكمة مقتضية لطلب شيء
اخر يتوقف عليه كان كراهة الترك من حيث انه ترك الشيء المفضي الى ترك
المطلوب لنفسه فيتحقق العقاب من حيث التأدية الى ذلك الترك و
الافضاء اليه ومرجع ذلك الى ان استحقاق العقاب على ترك المطلوب لنفسه
والنفس من جملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه فانه واجب قطعا و
ليس واجبا لنفسه قطعا لعدم تعلق الطلب به منفردا وعدم توجهه اليه مستقلا
وجوبه انما هو لوجوب الواجب لنفسه اعني الكل المتوقف عليه عقلا ومن
المعلوم ان ترك الجزء ليس سببا لاستحقاق العقاب على ترك الجزء من
حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه جزء الواجب لنفسه وعن كون
الكل موقوفا على الجزء بل انما يعاقب تاركه من حيث ان تركه يفضي ويؤدي
الى ترك الكل كيف ولو ثبت استحقاق العقاب على تركه من حيث
هو هو مع قطع النظر عن الجزئية لزم ان يكون تارك الواجب لنفسه اعني
المجموع كالصلوة مستحقا للعقابات الغير المتناهية من حيث تركه لنفسه
وترك كل من اجزائه وهذا مما يقطع بفساده عقلا وشرعا واذا كان
الجزء بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريق اولى وعلى ما ذكرنا فحق ثبت
شرطية شيء للعبادة سواء كان المثبت له هو العقل او العادة او الشرع
ثبت وجوبه بهذا المعنى ولا يتوقف على ورود الخطاب به لان الوجوب
بهذا المعنى لا يتفاوت فيه ورود الخطاب وعدمه ما لم يتحقق
في الواجب لغيره كما عرفت وبهذا يثبت وجوب مقدمة الواجب كما
هو المشهور بين العلماء الاعلام ويندفع كل ما قيل او يمكن ان يقال
في هذا المقال فتأمل جدا فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام
بقي ههنا شيء وهو انه قد ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب لنفسه

ومحمول

ومحمول عليه شرعا ومعنى الوجوب هو كون الشيء بحيث يستحق تاركه الذم والعقاب
فعلى هذا ينبغي اثبات العقاب على ترك المقدمة التي ورد فيها الخطاب مضافا
الى العقاب اللازم من حيث تركه المشروط وذي المقدمة وجوابه ان غاية
ما علم من الادلة الدالة على ان الامر للوجوب هو كونه بحيث يكون تركه سببا
موجبا للعقاب واما ان ذلك العقاب لنفسه او لافضائها الى ترك واجب
لنفسه فمما لم يقم عليه حجة ولا دل عليه دليل اصلا فلابد من فائدة لا اصل في
الامر الوجوب وفي الواجب ان يكون واجبا لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي
كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا وان لم يكن كان مندوبا
ويترتب الندب ايضا فالاصل ان يكون مندوبا بالنفس فان امتنع كان
مندوبا بالغير فان تعذر انتقل الى الاباحة ومن فروع القاعدة قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يحتمل العطف على الشرط المذكور وهو قوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة والمقابلة وهو ان كنتم محدثين بالاصغر فالاصل يقتضي
الاول مع تعادل الاحتمالين ويحتمل خروج مثله من الاصل لثبوت
اشتراط الواجب به كالصلوة واطراد الاصل مع عدم معلوم لانه مبني على
اصالة عدم الاشتراط وقد ثبت بالفرض وقد يبنى الاصل على التبادر
والفهم من اللفظ عند الاطلاق فان المتبادر في ايجاب الشيء كونه مرادا
لذاته ومطلوبا في نفسه وقد يبنى على عدم الامر المخصوص فلا ينافي اشتراطه فيجمع اصالة
بدليل اخر فيجيء في مثله الوجوبان الوجوب النفسي من ظاهر الامر والغيري
باعتبار وقوع توقف الواجب عليه ومن الفروع الامر بالطهارة للاقامة فانه
يمتنع فيه ارادة الوجوب النفسي وهو ظ وكذا الغيري لعدم وجوب الاقامة
فيكون المراد به الوجوب الشرطي دون الندب فيدل على القول باشتراط
الاقامة بالطهارة على خلاف المشهور وقد يقال اذا دار الامر بين ان يكون
للندب المطلق او للوجوب المشروط انه ينبغي التوقف لان الامر المطلق يقتضي
الوجوب والاطلاق فان امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وترك الاطلاق
اولى من ترك الوجوب وليس كذلك اذ لا ريب ان الدلالة على الوجوب
اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف وهو عند التحقيق راجع الى
الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص
كثير شائع وقد يقال ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك

والظاهر عدم بلوغه في الكثرة الى حد التعقيد ومن ثم كان ذلك للمتبادر
عند التعارض ومثل هذا الدوران عند الوجوب الغيري مع تقييده و
الوجوب الشرطي مع اطلاقه ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية فان
الوجوب النفسي منه لمكان التعليق ولكن الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة
وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد بها اما اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة بيان
فيكون كقوله ع لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة
خاصة ويترجح الثاني بمثل امر فان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة اقوى
المطلق على افراده وبتوابع اطباق الفقهاء على الاستدلال بها على الوجوب
وربما احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق
بالنظر الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة
الواجبة وان يكون الامر للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب مع وجوب
الصلوة الا ان ينفي الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يخص الخطاب بغير المحدث
فيرتكب التقييد والمجاز معا ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو المتعين
واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فمع ضعفه هنا بالاجماع على
الوجوب فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري
مع التقييد ومثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا بناء على صرفه عن الوجوب النفسي
فائدة تعليق الحكم على الشرط يقتضي انتفاؤه بانتفاء الشرط وفاقا للشيخين و فائدة
الفاضلين والشهيدين وابني الشهيد والشيخ البهائي والمدقق الشيرواني
خلافا للسيدين والحر العاملي والمولى البهبهاني وتحرير محل النزاع ان الشرط
يطلق في العرف العام ويراد به ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو في اصطلاح
الفقهاء والاصوليين والمتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا
في الشيء ولا موثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة
للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا
فالشمس طالعة او معلولين لعلة ثالثة مثل ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء او
مقارنا له الجزاء على سبيل الاتفاق من غير علية ولا مشاركة في العلة مثل ان كان
الانسان ناطقا فالحمار ناهق ولا نزاع في الشرط بالمعنيين الاولين وانما الخلاف

في المعنى الثالث

في المعنى الثالث ولا ريب ان مقتضى القضية الشرطية وجود التالي عند وجود
المقدم وانتفاء المقدم عند انتفاء التالي ولا خلاف في ذلك انما الخلاف في
انها هل تقتضي انتفاء التالي عند انتفاء المقدم الا ان يمنع مانع او لا يقتضي ذلك
ذهب القائلون بحجية مفهوم الشرط الى الاول والنافون لها الى الثاني واتفق
الفريقان على ان القضية الشرطية تستعمل تارة ويراد بها الثبوت عند الثبوت
والنفي عند النفي واخرى ويراد بها الثبوت عند الثبوت خاصة ولا يراد بها النفي
عند النفي وان كلا الاستعمالين صحيح شايع واقع في الكتاب والسنة واللغة
والعرف وكلام الفصحاء والبلغاء نظما ونثرا والخلاف في ان القضية الشرطية
اذا اطلقت مجردة عن القرائن المعينة لارادة السببية الوجودية والعدمية
او الوجودية خاصة فهل الاصل حملها على الاول حتى يظهر خلافه او تبقى مترددة
بينهما حتى يثبت احدهما بدليل منفصل او يرجع في حكم النفي الى مقتضى الاصل فيه
ذهب المثبتون الى الاول والنافون الى الثاني وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان
حكم المفهوم مخالفا للاصل واما مع الموافقة للاصل فاصل الحكم ثابت وان اختلف
تقدم المدرك على الاول واتحد على الثاني والاقوى وجوب حمل القضية الشرطية
على التلازم في الوجود والعدم ما لم يمنع مانع لنا تحقق الدلالة لغة وعرفا
وعقلا وشرعا اما اللغة فلسؤال الصحابة عن سبب القصر مع الامن ونص ابي عبيدة
القاسم بن سلام وهو من اعرف الناس باللغة على اعتبار الوصف الذي هو اضعف
من الشرط فانه قال في قوله ص مطل الغني ظلم ولي الواجد يحل عرضه وعقوبته انه يدل على
ان من ليس بغني ليس كذلك وفي قوله ص لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا
ليس المراد به هجاء الرسول ص ولا مطلق الهجاء والا لما علق بالكثرة والامتلاء و
ليس المراد قياس الشرط على الوصف بل الاستدلال بالوصف على الشرط الذي هو اقوى
قولا واوضح دلالة ولا يعقل فهم التخصيص من الوصف دون الشرط فان اقل مراتبه
ان يكون قيدا كالوصف وفي شرح جمع الجوامع المفاهيم المخالفة الا اللقب حجة
لقول كثير من اهل اللغة منهم ابو عبيدة وعبيد وهم انما يقولون في مثل ذلك

ما يعرفونه من لسان العرب وقد قال بمفهوم الشرط جماعة من اوائل الاصوليين
منهم من اهل اللغة والمعرفة باللسان ولولا انهم فهموا من التعليق بالشرط
انتفاء المشروط بانتفائه لما قالوا به ولاحتمال الاجتهاد كلام في كلامه بقول
اهل اللغة في المطالب النظرية فلو قدح في الحجية لم يثبت اكثر اللغة وعورض
بمذهب الاخفش ونفي النافين وهم من اهل اللغة كالمثبتين والجواب ترجيح
الاصل بالكثرة والجزم والاثبات فانه مقدم على النفي فيمكن اثبات اللغة تبعا
للعرف فان الاصل عدم النقل اما العرف فلان المتبادر من التعليق على الشرط الانتفاء عند
الانتفاء نص على ذلك جماعة من العامة ومن اصحابنا المحقق وابن الشهيد
والبهائي وغيرهم والوجدان قاض بما قالوه وتتبع الاستعمالات شاهد بصحة
ما ذكروه فان المفهوم من قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء
فتيمموا وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله تعالى ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف وان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان
تعودوا نعد وقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء او لم يحمل خبثا وغير ذلك
مما لا يحصى هو الانتفاء عند الانتفاء وللمانع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان
وليس هذا باعتبار القرينة لاجل انتفائها بالاصل والفرض فيكون بالوضع
وهو المطلوب ومما يدل على ذلك ايضا ان احدنا متى اراد ان يبين توقف
امر على شيء اتى بالجملة الشرطية غير متوقف في ذلك ولا يلتزم اكثر منه
الا اذا دعى الى التأكيد داع فقد يصرح بالمفهوم والاكثر في التفريع
الاتيان به متفرعا على سابقه كان هل كذا فكذا فان لم يكن لم يكن وهذا
ايضا بينة على ان النفي عند النفي قد فهم من الكلام السابق وهذا تفريع
عليه وتفريع يقتضيه الكلام السابق ونحن نجد هذا من عادتنا ومن عادة
الناس المستمرة ويظهر من تتبع الاخبار انهم عليهم السلام ايضا يكتفون بذلك في مقام
البيان والتفهيم فلاحظها ولا تغفل ولا يلزم من فهم ذلك من اللفظ
ان يكون منطوقا ولا ان يكون مساويا له في الجلاء كما قيل فان دلالة
اللفظ الواحد قد تختلف باختلاف المقاصد والمنطوق ما دل عليه اللفظ
في محل النطق والمفهوم ليس كذلك فان قيل اذا كان الانتفاء عند الانتفاء

مفهوما

مفهوما من اللفظ كان اللفظ حقيقة فيه فيكون مجازا لو استعمل ولم يقصد ذلك
وهو خلاف ما يستفاد من كلام ائمة الفن وغيرهم فان ظاهرهم القطع بالحقيقة
مع الغاء المفهوم وربما صرح بذلك بعضهم قلت ان اخص فنلتزم المجاز لوجود
دليله وهو تبادر الغير والنص عليه من اهل اللغة وذهاب الاكثر من علمائنا
خلافه مبني على قولهم في المفهوم بالدلالة العقلية واثباتهم الحجية بالترديد
الغير البين واما من قال بالدلالة اللفظية فلا يتحاشى عن ذلك بل هو قضية
مذهبه ولازم مقالته فان التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير علامة للمجاز
ونص اللغة على تعيين الموضوع له يقتضي كونه مجازا في غيره فان المجاز ليس الا
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والجواز هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكل
في الجزء فان معنى كلمات الشرط ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط وانتفائه
فاذا استعمل فاريد منها الثبوت عند الثبوت خاصة لزم الاستعمال في
جزء المعنى وهذا النوع جائز ولا شرط له وانما الشرط في عكسه وهو اللفظ الموضوع
للجزء في الكل وما نحن فيه من القسم الاول فان قيل نص علماء الاصول وغيرهم
ان التعليق على الشرط انما يقتضي التخصيص ان لم يظهر للشرط فائدة اخرى سواه
واما اذا وجدت فائدة اخرى فالدلالة على التخصيص منتفية وهذا انما يصح لو كانت
الدلالة في المفهوم عقلية منشأوها لزوم العبث في كلام الحكيم كما يجيء بيانه
واما لو قلنا بان الدلالة اللفظية مستندة الى الوضع للتخصيص في اللغة والعرف
فلا ينافي ذلك الا بان يلتزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى
ليدل عليه فيما لم يتحقق فيه فائدة اخرى ومثل هذا لم يعهد من الواضع في غير
هذا الموضع قلنا الوضع هنا على الوجه المعهود فان الواضع وضع ادوات
الشرط لافادة التخصيص وحمل الكلام عليه ما لم يصرف عنه قرينة تمنع عن ارادته
ولا ريب ان ظهور غير التخصيص من الفوائد مانع عن ارادة التخصيص فيكون
صارفا عن الحمل عليه كما هو الشأن في كل لفظ مصروف عن حقيقته لقرينة
مانعة عنها نعم لو اريد ان التخصيص مشروط بعدم احتمال فائدة اخرى لزم
الخروج عن الطور المعهود في المجاز فان احتمال الصارف ليس بصارف

فيلزم تخصيص الوضع بما ذكر حتى يستقيم الشرط ومعلوم ان القائل بالمفهوم لا يقول بذلك بل يحمل اللفظ على التخصيص ما لم يظهر خلافه وان كان محتملا مرجوحا او مساويا فانما يعدل عن ارادة التخصيص اذا ظهر ان المراد غيره وذلك هو المعهود في المجاز فان اللفظ يحمل على حقيقته ما لم يظهر ارادة المجاز فاذا ظهر ذلك حمل على المجاز لوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وذلك لا ينافي وضع اللفظ للمعنى الحقيقي ويحمل عليه اذا انتفى الصارف عنه ويمكن ان يقال ان هذا الاشتراط دليل الوضع بعكس ما قاله المعترض فعلم انه لو كان الحمل على التخصيص لدفع محذور منافاة الحكمة لزم ان لا يتعين التخصيص مع احتمال غيرها لاحتمال مساواته فان هذا المحذور يندفع بكل من التخصيص وغيره ولا ظهور للتخصيص حتى يرجح عن الفائدة الاخرى لفرض المساواة فيجب ان يتوقف في فائدة الترجيح ولا نراهم يفعلون ذلك فانهم في هذه الصورة يحملون الكلام على ارادة التخصيص ولا يلتفتون الى امر كيف لا والاتفاق على ان التخصيص من جملة فوائد الشرط والقائلين بحجية مفهوم الشرط والنافون له اطبقوا على انه من فوائده وانما الخلاف في انه هل يتعين من بين الفوائد للارادة ام لا فالنافي للحجية نفى ذلك والقائلون بالحجية على اختلافهم في المدرك والملث قالوا به ومقتضى ما قالوه ان يكون لهذه الفائدة مزية على غيرها ولا يثبت الامع الترجيح على غيرها من المدارك الفوائد المحتملة وانما يثبت المزية بالترجيح لو رجحت على ما يساويها بامر خارج عن اللفظ فيكون اللفظ هو المرجح لها ويعود الامر الى الوضع كما هو المطلوب ولا يمكن ان يقال ان الترجيح على غيرها ليس مع رجحان للتساوي بل الترجيح لاجل ان هذه الفائدة هي الراجحة حقيقة وان ما عداها من الفوائد لا اشتراك بها من ثم تعينت من بينها لان ذلك فاسد قطعا لان غيرها من الفوائد قد يكون اظهر منها وقد يتعين ارادته واذا جاز ذلك جاز ان يكون مساويا لها ومنه يظهر ما قلناه وقد يجاب عن ذلك بان ترجيح هذه الفائدة لغلبتها وابتناء التعليق عليها في الاكثر

لاريب

لاريب ان التعليق يفيد ظنا بالارادة وهي مظنة عقلية فلا يجب الاسناد الى اللفظ ولو فرض معارضة الظن الحاصل من هذه الغلبة بظن ارادة غير التخصيص من جهة اخرى وذلك بان يكون الظن الحاصل من غير التخصيص اقوى من ظن التخصيص حتى يحصل التعادل بينه وبين الغلبة فلا يعلم وجوب الحمل على التخصيص لحصول التكافؤ بين الفائدتين على هذا التقدير نعم لو علم من مذهب القائلين بالمفهوم تعين الحمل على التخصيص في هذه الصورة ايضا لزم الاسناد الى اللفظ واستفادته من كلامهم مشكل ولعلها في ذلك اظهر حيث قالوا يجب الحمل على التخصيص ما لم يظهر خلافه ويصدق على الصورة المذكورة ان خلاف التخصيص فيها غير ظاهر فان قيل اذا كانت الدلالة لفظية فمن اي الدلالات هي قلنا هي دلالة تضمنية فان الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء ودلالة اللفظ على المجموع بالمطابقة وعلى كل من الامرين بالخصوص بالتضمن وقد قيل ان الدلالة التزامية وفيه لما عرفت من دخول الانتفاء في اصل الوضع فلا يكون التزاما لان الالتزام الدلالة على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ان الدلالة الالتزامية غير مجدية في الارادة الا اذا كان اللازم لازما بحسب الوجود بحيث لا ينفك عنه في الخارج والمعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم ولازمه الذهني معاندة في الخارج كما في مثال العمى والبصر فان البصر من لوازم العمى في الذهن ومن معانداته في الخارج والمراد في هذا المقام ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقتضى الدلالة الالتزامية فهمه باللزوم الذهني والفهم غير الارادة على ان اللزوم الذهني منتف هنا فان تصور الثبوت عند الثبوت لا يستلزم تصور الانتفاء عند الانتفاء ومما قلناه تبين ان القول بالدلالة اللفظية هنا يستلزم القول بكونها تضمنية ولكن لم اجد بذلك مصرحا من ائمة الفن وظاهر كلامهم ينفي ذلك واما العقل فهو الذي اعتمد عليه الاكثر من اصحابنا المناظرين في هذه المسئلة وبيانه على ما ذكره المحقق الشيرازي في تعليقاته على المعالم ان اللفظ لما كان وافيا بالمطلوب والحكم المقصود بالافادة ولم يكن غرض تعلق بذكر الشرط في الظاهر يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم في غير محل الشرط والا لصار الشرط لغوا عبثا لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى تركه ايضا لان ما لا حاجة الى ذكره وتركه فالواجب عند الحكيم العاقل تركه لان

العبث فعل ما لا فائدة فى فعله لا ترك ما لا فائدة فى تركه فحاصل الاستدلال ان المعلوم
او المظنون انحصار فائدة الفعل المذكور فى انتفاء الحكم فى غير محل الشرط
فلولاه لزم العبث اما يقينا او ظنا والمعلوم او المظنون خلو المتكلم عن العبث
فينتج العلم او الظن بان الحكم منتف فى غير محل الشرط عند المتكلم وهذا التقرير
انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع
مرتفع اذ لا خلاف فى ارادة التخصيص مع انتفاء غيره من الفوائد فى كلام
الحكيم والا لزم اللغو والعبث تعالى الله عن ذلك وانما الخلاف فى انه
اذا دار الامر فى الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم بالتخصيص
حتى يظهر خلافه ويترجح او لا بل الامر فى ذلك متوقف على دليل منفصل و
القائلون بحجية المفهوم قالوا بالاول والنافون للحجية ذهبوا الى الثانى
فالشرط المذكور من القائل بحجية المفهوم غفلة ورجوع الى القول بعدم
الحجية كما لا يخفى وقد اشار صدر المحققين فى شرحه على الوافية الى هذا المعنى
والى بيان الوجه العقلى بطور اخر فقال كل متكلم عاقل يمكنه تأدية مراده
بلفظ مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد ان
يفيدنا فائدة لا يصلح اللفظ المطلق لافادتها هذا اذا كان المتكلم الشارع او
من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيره من العقلاء فيظن به ذلك
لعدم استحالته عليه فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية
لا فائدة له سوى الفائدة التى كلامنا فيها مثلا لدليل عقلى او نقلى فلا نزاع
فى حصول القطع او الظن بارادتها انما النزاع فى صورة تكون هناك فوائد
ولم يدل امر على تخصيص احدها بالارادة فح نقول انا وان راينا فى كلام
العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط فى بعضها ملزوم اخص
من لازمه الذى هو الجزاء ولا ريب ان انتفاءه عنه يستلزم الانتفاء وفى
بعضها مساو له وهذا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر فهو للمعنى المنطوقى
ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومى اعنى ارادة عدم اللازم على تقدير
عدم الملزوم لكن التتبع دلنا على ان استعمال هذه التراكيب فى الصورة
الثانية اكثر منه فى الصورة الاولى وكذا بحيث صارت الكثرة سببا

لتبادر

لتبادر الشارع فلانه وهو المعنى المفهومى الى ذهننا بل علمنا الشارع وكلامه
من القرينة فى اغلب افراد التركيب الشرطى فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية
لا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد يحصل لنا الظن بتوسط
استحالة خلوها عن الفائدة اصلا ونذرتها بانها من القسم الثانى الغالب
هذا هو تحقيق المقام ولكن لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعى على اعتباره
واضرابه من الاصول الثابتة عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذى
ادعى على كفاية الظن فى الدلالة اللفظية فانا لا امنعه فى المعانى المطابقية و
الالتزامية التى يكون لزومها بينا سواء كان لعلاقة عقلية او عرفية لا ينفك
معها الانفكاك فانه لم يكن مستحيلا كيف ولو لم نكتف بالظن فيها لانسد باب
الحكم الشرعى علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد
المعصوم ع واما غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن
فيه غير مستلزم لمحذور اصلا انتهى وما ذكره من منع حجية هذا الظن مدفوع
بان الظن الممنوع منه هو الظن فى نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية يجب
اخذها من الشرع واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا ترى الفقهاء
انهم يرجعون فيها الى غير الشرع من اللغة والعرف والطب واهل الخبرة من ارباب
المتاجر والصنايع والى القرائن العقلية فى تعيين المجازات وقد ادعى السيد
المرتضى ره الاجماع على قيام الظن فى كل مقام يتعذر فيه العلم وهذا منه فان
العلم بالمراد لا يكاد يحصل فى موضع الانادر فلذا اقيم الظن مقامه سواء كان
الظن راجعا الى الوضع او غيره كالاستقراء والتتبع فيما نحن فيه ومثل هذا
الاستقراء هو مستند اللغويين والنحاة فى اثبات المطالب اللغوية والنحوية
ومعلوم انه لم يبلغ العلم فى جميع ما قالوا فلو لم يكن معتبرا لزم سقوط معظم
اللغة المحتاج اليها واما الشرع فلدلالة الاخبار على ذلك منها ما روى
على بن ابراهيم فى تفسيره عن ابيه عن ابن ابى عمير عن جميل عن ابى عبد الله ع
قال قال له رجل جعلت فداك ان الله يقول ادعونى استجب لكم وانا ندعو
فلا يستجاب لنا فقال انكم لا توفون الله بعهده فانه تعالى يقول اوفوا بعهدى
اوف بعهدكم والله لو وفيتم الله سبحانه لوفى لكم وما رواه المشايخ الثلثة

مقام العلم

[illegible] الاجماع [illegible] والعرف [illegible]

ففي تفسيره عن عبيد بن زرارة سئل الصادق ع عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه وفي خبر عنه اذا دخل
شهر رمضان فلله فيه شرط قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل
اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الحديث وعنه في باسناده عن ابي ايوب
عن ابي عبد الله في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا
اثم عليه قال فلو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه
وفي تفسير العياشي عن الحسن بن زياد قال سالته عن رجل طلق امراته فتزوجت
بالمتعة أتحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا
جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق
واستدل ايضا بما رواه الصدوق ره في معاني الاخبار وعلي بن ابراهيم
في تفسيره عن الصادق ع عن قوله عز وجل في قصة ابراهيم بل فعله كبيرهم
هذا فسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم
قلت فكيف ذلك قال انما قال ابراهيم ع فسئلوهم ان كانوا ينطقون
فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابراهيم ع
ولا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه
وبما رواه في ئه في كتاب الشقاق في الصحيح عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم
انه تناظر هو وبعض المخالفين في الحكمين بصفين فقال المخالف ان الحكمين
لقبولهما الحكم كانا مريدين للاصلاح فقال هشام بل كانا غير مريدين للاصلاح
قال من اين قلت هذا قال هشام من قوله تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله
بينهما فلما اختلفا ولم يكن اتفاق على امر واحد ولم يوفق الله بينهما لم يريدا
الاصلاح ولا دلالة في هذا ايضا فان احتجاج هشام بنفي اللازم المستلزم لنفي
الملزوم وذلك من لوازم المنطوق وليس من المفهوم بشيء وبتقرير النبي ص
تعجب من سأله عن التقصير في السفر مع الامن واجابته اياه بانه صدقة
تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته وذلك يمنع كون التعجب لدلالة مفهوم
الشرط على الاتمام عند الامن بل الارتفاع سببه القصر وهو الخوف فيجب الاتمام
لكونه العزيمة الاصل وبانه ص لما نزلت استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان

نستغف

تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال لازيدن على السبعين وهو كذلك
انه ص فهم من ذلك ان حكم الزيادة غير الاصل وليس الا لدلالة المفهوم ورد بمنع
صحة الخبر لاستحالة استغفاره للكفار ومنافاته لانه اعرف الناس بمعاني الكلام
وذكر السبعين مبالغة في الياس وقطع الطمع لا لقصد العدد فكيف يتوهم
ذلك لازيدن على السبعين ولو صح لحمل على اظهار كمال الرافة بالامة واستمالة
قلوب الاحياء بذلك والحق عدم خلوها وما قبلها من التاييد وبان وجود
الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لكان كل شيء
شرطا لغيره وهو باطل وبان كلمة ان مثلا اداة شرط باتفاق النحاة ومعنى كونها
كذلك انها تدل على ان ما يقترن بها شرط لما بعده والشرط ما ينتفي بانتفائه
المشروط لاتفاق الفقهاء على ذلك والاصل عدم النقل في كل من الاصطلاحين
وهذان الوجهان ضعيفان جدا ومنشأ الوهم اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط
كما عرفت والتمسك باصالة عدم النقل لا ينفع مع القطع بالخلاف وبان التعليق على
الشرط لا يخ اما ان يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه وهو المط او لوجود الشرط
عند وجوده فيكون سببا ومنه يحصل المط ايضا فان الاصل عدم تعدد الاسباب
فيكون السبب متحدا واذا اتحد ينتفي المسبب بانتفائه بل كان احرى بالانتفاء مما
اذا فقد الشرط الذي هو سبب وفيه نظر لانه ان اراد بالسبب ما له دخل في التاثير
والعلية منعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا بهذا المعنى والتنظير فان السببية
بهذا المعنى غير معتبرة في التعليق وفاقا اذ قد يعلق على السبب المشارك في السبب
والمقارن في الوجود وان اريد به المعنى الاعم فلا يصح الاستناد الى الاصل هنا
اذ المخالفة ان كانت من جهة المسبب انتفى مخالفة الاصل الا بواسطة المفهوم والا
فالاصل في ما يوافق الاصل معارضته لكل شيء موافق للاصل ومخالف له على
نفي سببية غير المشروط لا ينافي وجوده معه والظ من القائلين بالمفهوم القول
بالعموم فائدة لا فرق في مفهوم الشرط بين الشرط الصريح كان ولو الموضوعين
فائدة للافادة معنى الشرط والشرط الضمني وهو الاسم المتضمن لمعنى الشرط كاذا وكلما
المجازاة نحو من وما وغيرهما لان حجية مفهوم الشرط اما لما يفهمه التعليق او
للزوم اللغو والعبث او لنص الواضع والكل مشترك في الكل ولذا ترى الفقهاء
والمفسرين وائمة اللغة والادب يتمسكون بالمفهوم في الالفاظ الضمنية

كما يستعملون به في الادوات الصريحة في الشرط الناص عليه بحسب الوضع
وربما يظهر من بعض كتب الفقه والاصول ان الخلاف في التعليق بان خاصة
قال في النهاية البحث السادس في ان الامر المعلق بشرط عدم عند عدم
واختلف الناس في الامر المعلق على شيء بحرف هل يعدم بعدم الشرط
ام لا وفي بيان الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط وفي
شرحه اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء مقترن بكلمة ان
هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشرط الشيء المقترن ام لا وفي المحصول
الامر المعلق على شيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء والخلاف فيه
مع القاضي ابي بكر واكثر المعتزلة والظاهر ان في مستصفى الغزالي ومعتمد البصري
لما قيل ان المحصول ماخوذ من المستصفى والمستصفى ماخوذ من المعتمد وفي
زبدة الاصول الحاوي لمسائل المحصول الامر الخبر المعلق على شيء بان عدم
عند عدمه والظاهر ان ما ذكروه ليس تخصيصا لمحل النزاع بالشرط المقرون بان بل
هو تعبير عن محل النزاع بما يعبر به عنه في الغالب فان ان الشرطية هي اصل
كلمات الشرط واكثرها ورودا في الكلام واذا وكلم المجازات انما تفيد معنى
الشرط لتضمنها معناها وانما لو هي شرط صريح موضوع لافادة التعليق و
لا فرق بينها وبين ان من هذه الجهة وان افترقا من وجه اخر وعدم
ذكرهم لها قرينة على ان ان ما لوه مثال وليس المراد قصر الخلاف فيها
ولو ذكروها معا لامكن ان يكون الخلاف في الشرط الصريح فهذا قرينة على
افادة التمثيل وكلامهم في مقام الاستدلال في المسئلة على محل النزاع
اعم من التعليق بان فانهم استدلوا بان كلمة ان حرف شرط والشرط يلزم من
عدم العدم وبانه ان لم يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود
لزم جواز تعليق كل شيء على كل شيء ويفهم من هذا وغيره ان محل النزاع عام
غير مختص بان وكلام الحاجبي والعضدي واصحاب التعاليق عام يشمل الجميع قال
نجم الائمة وانما وجب ابهام كلمات الشرط لانها كلها تجزم لتضمنها معنى ان
التي هي للابهام فلا تستعمل في الامر المتيقن المقطوع به لا تقول مثلا ان غربت
الشمس او طلعت فجعل العموم في اسماء الشرط كاحتمال الوجود والعدم
في الشرط الواقع بعد ان لانه نوع عموم ايضا والشرط بعد هذه الاسماء
ايضا كالشرط بعد ان في احتمال الوجود والعدم وايضا فانهم سلكوا

كذلك ظ

طريق

طريق الاختصار بتضمين هذه الكلمات العامة معنى ان اذ كان يطول عليهم لو
لو قالوا ان ضربت ضربت ان ضربت زيدا ضربت وان ضربت بكرا ضربت الى ما يتناهى
وكذا ما ومتى وسائر اخواتها الاترى الى قوله فانهم سلكوا طريق الاختصار فانه
يدل على ان مرجع المعنى في هذه الكلمات الى معنى ان تغيرا ثم عدلوا عنها ايثارا
للاختصار مع حصول المراد وقال في مبحث اذا وكلمة الشرط انما يطلب جملتين يلزم
من وجود مضمون اوليهما فرضا حصول مضمون الثانية فالمضمون الاول
ملزوم والثاني لازم ولما كان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده في
اعتقاد المتكلم في المستقبل لم يكن للمفروض وجوده لتنافي القطع والفرض
في الظاهر فلم يكن فيه معنى ان الشرطية لان الشرط كما بينا هو المفروض وجوده
ولكنه لما كان ينكشف لنا الحال كثيرا في الامور التي نتوقعها قاطعين بوقوعها
على خلاف ما نتوقعه جوزوا تضمين اذا معنى ان كما في متى وسائر الاسماء
الجوازم فقول القائل اذا جئتني فانت مكرم شاكا في مجيء المخاطب غير مرجح
وجوده على عدمه بمعنى متى جئتني سواء لكن اجازوا ان قبل متى وسائر الجوازم
على ما هو مذهب سيبويه في اسماء الشرط لما صار بعد العروض عريقا ثابتا اذ
لم توضع في الاصل لزمان يقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه كما اذ لا جاز ان يرسخ
العرض الذي هو معنى الشرط في الحدث الواقع فيها واما اذا فلما كان الحدث
الواقع فيه مقطوعا به في اصل الوضع لم يرسخ فيها معنى ان الدال على الفرض
بل صار عارضا على شرف الزوال فلهذا لا يجزم الا بالشعر مع ارادة معنى
الشرط وكونه بمعنى متى ومن جهة عروض معنى الشرط فيها لم يلزم عند الاخفش
وقوع الفعلية بعدها ولما كثر دخول معنى الشرط في اذا وخروجه من اصله
من الوقت المعين جاز استعماله وان لم يكن فيها معنى ان الشرطية وذلك
في الامور القطعية استعمال اذا المتضمنة معنى ان وذلك بمجيء جملتين
بعدها على طرز الشرط والجزاء وان لم يكونا كذلك شرطا وجزاء كقوله تعالى
اذا جاء نصر الله والفتح الى قوله فسبح كما انه لما كثر وقوع الموصول متضمنا
معنى الشرط جاز دخول الفاء في الخبر وان لم يكن في الاول معنى الشرط
كما في قوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات الى قوله فلهم عذاب
جهنم وقوله وما افاء الله على رسوله الى قوله فما اوجفتم عليه لان

جاز دخول الفاء في الخبر

الفتن والافائز محققا الوجود فى الماضى فلا يكون فيهما معنى الشرط الذى
هو الغرض ومنه ايضا قوله تعـ وما بكم من نعمة فمن الله والفاء فى مثل هذا
الموضع والخصيصة زائدة وانما رتب اذا والموصول فى الايات المذكورة و
الجملتان بعدهما ترتيب كلمة الشرط والجزاء وان لم يكن فيهما معنى الشرط
ليدل بهذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون جملة الاولى
لزوم الجزاء للشرط فلتحصيل هذا الغرض عمل فى اذا جزائه مع كونه بعد ما
لا يعمل ما بعده فيما قبله كالفاء فى نحو وان فى قولك اذا جئتنى فانك
مكرم وكلام الابتداء فى نحو قوله تعـ اذا ما مت لسوف اخرج حيا كما عمل
ما بعد الفاء وان فى الذى قبلهما فى نحو اما يوم الجمعة فان زيدا قائم
واما زيدا فانى ضارب للغرض الداعى الى هذا الترتيب هذا كلامه و
مقتضاه ان اذا انما يكون للشرط اذا خرجت عن وضعها الاصلى وكانت
الجملة المقرونة بها مفروضة غير محققة الوجود الوقوع واما اذا كانت محققة
فليست للشرط وان شابهته فى الصورة فى النظم وحيث كان المفهوم تابعا
للشرط يلزم سقوطه فى المتحقق فكلما استعملت واريد منها معنى ان
الشرطية حصل لها مفهوم كما فى ان وان لم يكن كذلك فلا مفهوم لها و
هذا التفصيل صحيح ان اريد باذا فى الامر المحقق الدلالة بها على التحقق
فان الغرض بها والدلالة على التحقق فى استعمال واحد متنافيان واما
اذا لم يقصد بها افادة التحقق بمعنى الشرط فيهما متنافيان فان التحقق
لا ينافى الغرض كما تقول ان كان الامر هكذا اقول وهو كما اقول فكن او ان كان
كما تقول وليس كما تقول فكذا تحقق الامر لا ينافى فرض تحققه وح فان كان
مدخول اذا امرا غير محقق الوقوع كانت شرطية وصح فيها اعتبار المفهوم
وان كان مفروضا محققا احتمل بيان ارادة التحقق بها كما هو الاصل فى
وضعها فيكون المفهوم معها ساقطا وارادة الغرض فى مدخولها وان كان
متحققا فى الواقع كما هو الغالب فى استعمالها حيث انها فى الاكثر تستعمل
فى الشرط فيصح معه ارادة المفهوم ولا يبعد ترجيح الثانى فانها على الثانى
ادل منها على التحقق والحق التحقيق ان يقال ان اذا موضوعة لغرض المتحقق
لا لارادة التحقق وعلى هذا فلا اشكال فى وضعها ولا فى شرطيتها وان

اريد

اريد بها معناها ولو كانت موضوعة للدلالة على تحقق الوقوع لزم ان يكون
وضعها لذلك منافيا لفهم الشرط منها بحسب الوضع وجملة القول فى المسئلة
وحاصل البحث ان الشرط اما صريح او ضمنى والشرط الصريح ان ولو واما ان
فلا خلاف فى مفهومها ظـ وكذا لو فانها ادات موضوعة للشرط كان
وان فارقتها من جهة الاستقبال والمضى والامتناع وعدمه فاما معنى الاشتراط
وهو الغرض والتقدير فهو حاصل فيها قطعا فهى دالة عليه بالوضع وما يوهم
من كلام بعض الاصوليين من قصر الخلاف على الشرط بان فقد تقدم الكلام
فيه وان الظاهر ان غرضهم التمثيل بما يعبر به عن الشرط غالبا وما ذكره النحاة
من ان لو لامتناع الثانى لامتناع الاول شاهد على اعتبار المفهوم فيها
وذلك لان الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
اللازم الا اذا كان مساويا وما لا يتحقق المساواة الا اذا كان المفهوم مرادا
من اللفظ اذ ح ان المعنى الاول ملزوم للثانى وجودا وعدما فيقتضى
وضع لو لامتناع الشرط يلزم امتناع الجزاء بهذا التقريب والمفهوم وان كان
معتبرا فى الشرط بان لكن لا دلالة فيها على انتفاء الشرط فمن ثم لم تدل على
الامتناع واما اما فالمفهوم فيها المفهوم ان فمعنى اما زيد فمنطلق ان يكن
شيء فزيد منطلق والمعنى ان يقع شيء فى الدنيا يقع قيام زيد فلذا افاد
الجزم بالوقوع فان حصول الجزاء جعل لازما لوقوع شيء فى الدنيا وما دامت
الدنيا باقية فلا بد وان يقع فيها شيء فينحصر عدم وقوع الانطلاق على
تقدير عدم وقوع شيء فيكون المفهوم مرادا لكن التعليق فيه تعليق على
المحال واما الشرط الضمنى فهو الاسم المتضمن معنى ان الشرطية وهو ضربان
احدهما ما يتضمنه بحسب الوضع وهى الظروف المبنية وثانيهما كل موصول او
موصوف دخلت الفاء فى خبره فان دخول الفاء فى الخبر يدل على تضمن الموصول
معنى الشرط على ما صرح به ائمة العربية فيكون المفهوم معتبرا فان قلت
دخول الفاء انما يقتضى الايذان بالشرط حتى كان الموصول والموصوف متضمن له
داخلا فى معناه ولا يقتضى كونهما متضمنا له حقيقة تضمن كلمات الشرط
نحو من وما معنى ان الشرطية ومن ثم لم يلتزم فيه الابهام المعتبر فى كلمات
الشرط بل جاز ان يكون خاصا كما فى قوله تعـ ان الذين فتنوا المؤمنين

على سبيل التعليق على المحال

والمؤمنات فانه مسوق للحكاية من جماعة حصل منهم الفعل وكذا لم يجب ان
يعامل معاملة الكلمات المتضمنة لمعنى الشرط من التزام الفاء في الجواب و
كون الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى ولذا جاز نحو يجيء عن الفاء مع
قصد السببية نحو الذي ياتيني له درهم ووصله بالظرف وما في معناه مما
ليس بفعل صريحا وهو كثير وبالفعل الماضي كما في الآية فعلم ان ما ذكره النحاة
من تضمن الموصول والموصوف المذكور من معنى الشرط ليس محمولا على ظاهره
بل فيه مسامحة حيث عبروا عن ايذان الفاء بمعنى الشرط بتضمن الموصول و
الموصوف ذلك المعنى والامر فيه هين قلت دخول الفاء على الخبر يقتضي
القصد الى معنى الشرط قطعا فانها من ادلته باجماع النحاة وباعتبار سبق
معنى الشرط الى الفهم عند دخولها وهذا القدر كاف في اعتبار المفهوم
وكونه مفهوم شرط فلا يحتاج فيه الى تضمن الموصول والموصوف معنى الشرط
حقيقة حتى يتوجه عليه ما ذكرنا فان فهم معنى الشرط من الكلام يقتضي
انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ما هو شرط مط سواء كان استفادته
بواسطة الوضع كما في الالفاظ الصريحة في الشرط او باعتبار القرينة كدخول
الفاء في الخبر فان جميع هذه الصور تشترك في الدلالة على ما هو مقصود
المتكلم من الاشتراط غاية الامر ان الدلالة في الاوليين مستندة الى الوضع
وفي الاخير الى القرينة ومن البين ان هذا لا يؤثر في اعتبار المفهوم وعدمه
بل المقتضي للاعتبار هو فهم الاشتراط المشترك بين الاقسام وح فان اريد
بكون الفاء مؤذنة بمعنى الشرط انها تدل على ارادة المتكلم وقصده وان
الدلالة انما جاءت من جهتها لا من قبل الموصول فذلك لا يمنع الثبوت فيه
لان فرض كون من موصولة يقتضي ان لا يكون الشرط داخلا في معناها
الا كانت شرطية لكنه لا يقدح في المط لابتنائه على فهم الاشتراط لا على
استفادته من الوضع كما اشرنا اليه وان اريد ان الفاء مشعرة بارادة
الشرط وليست دالة عليه كما يؤذن به لفظ الايذان فهو مع كونه خلاف
ما يظهر من كلام القوم حيث جعلوا الفاء الداخلة على الخبر من ادوات
الشرط وادلته وحكموا بتضمن الموصول والموصوف معنى الشرط عند دخولها
في خبرهما وان ايذانها بالشرط من قبيل ايذان اللام الموطئة للقسم

ما يكتفي به

ما يكتفي به الفهم السليم عند سماع اللفظ فان المتبادر من قول القائل من
جائك فاكرمه على ان يكون من موصولة هو معنى هذا الكلام على تقدير
جعلها شرطية حتى لا يكاد يظهر الفرق ولا يقدح في ذلك استعمالها
غير مهم كما في الآية لان دخول الفاء انما يكون قرينة على ارادة الشرط مع امكانه
وهو فيما اذا كان خاصا ممتنع ولا نزاع معاملتها معاملة كلمات الشرط من
التزام الفاء وكون الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى لان ذلك الامور احكام
لفظية لا يجب ان تتبع وضع اللفظ عملا وفا باعتبار المفهوم فانه من توابع المعنى
دون اللفظ ولو سلم فلا ريب في ان دخول الفاء مما يتقوى به اعتبار
القيد ويتأكد معه الدلالة في مفهوم الوصف ولا اقل من ان يصير المفهوم
متوسطا في القوة والضعف بين مفهومي الشرط والوصف كما يظهر بالتدبر
في قول القائل الذي ياتيني له درهم وقوله الذي ياتيني فله درهم فانك
ترى ان دلالة الثاني على انتفاء الاولى استحقاق عند عدم الاتيان اقوى
من الاول ولو كانت اضعف مما يشتمل على ادوات الشرط كقوله ان ياتني
احد فله درهم وح فالقول باعتبار مفهوم الوصف يقتضي اعتبار المفهوم
هنا لتحقق الوصف فيه مع زيادة والقول بعدم اعتباره لا يوجب النفي
فيه لامكان تاثير الزيادة في الحجية ومن هنا يظهر ان خروج هذا المفهوم
عن مفهوم الشرط على تقديره لا يقتضي عدم اعتباره وان لم نقل باعتبار
مفهوم الوصف مع ان الاصح اعتباره ايض كما نقرره في موضعه فلحوقه به
لا يقدح في اصل الحجية والدلالة والاعتبار وان لم يكن بمثابته في الوضوح
فائدة الاقوى حجية مفهوم الصفة وفاقا لاكثر الفقهاء والاصوليين لان
المتبادر من تعليق الامر على الوصف انتفائه بانتفائه ولان الغالب في
المحاورات خصوصا كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد
الاحتراز من القيود فيحمل على المشتبه اذ المظنون لحوقه بالاعم الاغلب
فائدة اختلف القائلون بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور انه يفيد العموم
بل الظ من كلام شارح المخ انه لا خلاف فيه فانه لم ينقل في ذلك خلافا
الا من الغزالي ثم ارجع كلامه الى المناقشة اللفظية وجعل النزاع راجعا

فائدة

فائدة

الى تخصيص العام ويظهر من العلامة فى المختلف فى مسئلة متعينة الاسناد فيه القول بانه لا يفيد العموم حيث قال بعد رد احتجاج الشيخ على المنع من سؤر غير المأكول برواية عمار عن ابى عبد الله ع قال سئل عن ماء يشرب منه الحمام فقال كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب لضعف السند وابتنائه على المفهوم الضعيف قال وههنا وبه امر ذكره المحصل ما افاده فى كتاب استقصاء الاعتبار فى تحقيق معانى الاخبار ما لفظه واذا سلمنا كون المفهوم المذكور حجة يكفى فى دلالته مخالفة المسكوت عنه للمنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق الوضوء بسؤر ما يؤكل لحمه والشرب منه وهو لا يدل على ان ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى القسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والآخر لا يجوز فان الاقسام حكم مخالف ونحن نقول بموجبه فان ما لا يؤكل لحمه منه الكلب والخنزير ولا يجوز الوضوء بسؤره ولا شربه لا يقال اذا ساوى احد قسمى المسكوت والمنطوق فى الحكم لانتفت دلالة المفهوم لانا نحن انما استدللنا بالحديث على نقيض رد لانا نقول لا نم انتفاء الدلالة لحصول التنافى بين المنطوق والكل المسكوت عنه انتهى كلامه ره وقال الفاضل المحقق الشيخ حسن طاب ثراه فى المعالم بعد نقل هذا الكلام وعندى فيه نظر لان فرض حجية المفهوم يقتضى كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق والمعنى بالمحل المنطوق فى مفهومى الشرط والوصف ما تحقق القيد المعتبر شرطا او وصفا ما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينتفى عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا هو قوله كل ما اى كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه مأكول اللحم فالمنطوق هو مأكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره وشربه وغير محل النطق ما ينتفى عنه الوصف فهو عبارة عن غير المأكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضى ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز وهذا واضح وان قد يعرض اشتباه فلعله يتضح بالنظر الى مثاله المشهور الذى اشار اليه الشيخ اعنى قوله فى سائمة الغنم زكوة فانه على القول باعتبار المفهوم فيه يدل على نفى الوجوب فى مطلق الغنم المعلوفة بلا اشكال ووجهه يقرب بما ذكرناه ان التعريف فى الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعنى وصف السوم فالمنطوق هو السائمة من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة

فاذا

فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفى عن غير محله كان مقتضاه هنا نفى الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم وذلك بثبوت نقيضه الذى هو العلف فيدل على النفى عن كل معلوفة من الغنم هذا كلامه ره وفيه نظر فان النافى للعموم المفهوم انما يدعى ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضاؤه نفى الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه الايجاب الكلى فلا ينافى الايجاب الجزئى وهو صريح كلام العلامة ره حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ منه ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين فما ذكره من ان فرض حجية المفهوم يقتضى كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق ان اراد به السلب الكلى فمم كيف وهو عين النزاع والا فمسلم لكن لا يجدى نفعا مع ان المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة كما صرح به شارح المختصر وغيره وانما سميت بذلك نظرا الى موضوع الحكم فان كان مذكورا كان دلالة اللفظ على حكمه منطوقا سواء ذكر الحكم ونطق به اولا والا كان مفهوما كذلك وعلى هذا فالمنطوق فى المثال المفروض هو دلالة اللفظ على جواز الوضوء والشرب من سؤر المأكول اللحم لا مأكول اللحم من الحيوان وكذا المفهوم هو دلالته على المنع من سؤر غير المأكول دون غير المأكول من الحيوان وان جعلنا المنطوق والمفهوم وصفين للحكم كما يظهر من كلام ابن الحاجب كان المنطوق والمفهوم ههنا نفس الحكمين لا موضوعهما والصواب ان يقال ان ما ذكره من الاحتجاج على حجية المفهوم على تقدير تسليم دلالته يدل على عمومه فان المتبادر من قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك هو عدم تحقق الاعطاء عند عدم تحقق الاكرام مطلقا اذ هو بمنزلة قولنا الشرط فى اعطائه اكرامه وايضا فلو وجب الاعطاء من دون تحقق الاكرام الذى هو شرط لم يكن للشرط مدخلية فى الحكم فيلزم اللغو والعبث المنفيان اذ كان الغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه بجميع افراده للمنطوق وكذلك على فرض الموافقة فى الجملة بالنسبة الى البعض الموافق فائدة النهى فى العبادات يقتضى الفساد بمعنى عدم اجزاء المنهى عنه منها وعدم حصول الامتثال به وهذا مما لا ريب فيه بل ربما ظهر من بعضهم انه مجمع عليه واما فى غير العبادات كالمعاملات والايقاعات ففى اقتضائه

موضوع الحكم أفى

فائدة

النهي بغير الفساد بمعنى عدم استتباع الأثر اختلاف شديد واقوال شتى والذي
اختاره مد ره وأكثر المتأخرين من اصحابنا ومن العامة عدم دلالته مطلقا
نظرا الى ان مدلول النهي هو التحريم وانه لا منافاة بينه وبين استتباع الأثر
ولذا جاز التصريح من الشارع بالتحريم وصحة المحرم بمعنى ترتب اثره عليه على
تقدير حصوله من دون تناقض وهذا واضح بالقياس الى مدلول الصيغة
ولفظ التحريم بحسب اللغة ومقتضاه انتفاء الدلالة على الفساد لغة فقط
لا مطلقا كما هو المطلوب والذي يقوى في نفسي ان النهي يدل على الفساد شرعا
كما اختاره السيد والشيخ ره وكثير من الاصوليين لكن بشرط ان يكون تعلقه
بالمنهي عنه بعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او وصفه اللازم كبيع
الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار واما اذا كان لامر خارج عنه مفارق
اياه كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب فانه لا يقتضي الفساد وقد صرح
الشهيد ره في قواعده بهذا التفصيل واختاره المحقق الشيخ علي ره في شرح عد
وكلام الفقهاء في كتب الفروع يعطي ذلك فانهم كثيرا ما يعللون الفساد
في المعاملات بتوجه النهي الى اركان المعاملة ويفرقون بين ذلك وبين
تعلقه بامر خارج كما في البيع وقت النداء ومرجعه الى التفصيل الذي قلناه
وقد حكي القول بانه عن الشافعي من العامة واكثر اصحابه واختاره
الفخر الرازي في المعالم والآمدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج و
ادعى الآمدي الاجماع على عدم الفساد شرعا في كلام بعض الاصوليين محمول
على ما عدا تلك الصورة فيرجع الى ما ذكرنا من التفصيل ايضا والدليل عليه
وجهان الاول ان العلماء في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي
في ابواب البيوع والانكحة والايقاعات وغيرها على فساد المنهي عنه
من غير توقف كما يعلم بالتتبع وليس ذلك باعتبار كون الفساد مدلولا
لصيغة النهي لغة لما عرفت من انها بحسب اللغة انما تفيد مجرد التحريم و
لا علاقة بينه وبين الفساد بمعنى عدم استتباع الأثر فتعين ان يكون لنقلها
في عرف الشرع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه ولا نعني بالدلالة الشرعية
الا هذا وانما خصصنا الحكم بالمنهي عنه بعينه او وصفه اللازم لان التمسك
بالنهي على الوجه المذكور انما وقع فيما ذكر دون المنهي عنه لوصفه المفارق

اذا كان النهي لامر خارج
ومقتضى ذلك انه د
اطلاق القول بالفساد
ح

فان الأكثر

فان الاكثر ذهبوا الى صحة المعاملة فيه ولم يحكموا بفسادها لأجل النهي كما
في البيع وقت النداء وما شاكله من المعاملات المحرمة بالاسباب الخارجة
فلا يلزم من دلالة النهي على الفساد في القسم الاول دلالته عليه في هذا
القسم ايضا اذ المراد دلالة النهي المتعلق بما هو من قبيل الاول دون مطلق
النهي او دلالة النهي على ما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه به كما في النهي عن
العبادات فانه يقتضي الفساد لغة بمعنى انه يدل بحسب اللغة على ما يقتضي الفساد
لو كان متعلقه عبادة وليس معنى دلالته عليه انه نفس مدلوله اللغوي او
ماخوذ فيه ولا لازم ان يكون دالا عليه لغة في المعاملات ايضا ولم يعقل التفصيل
والفرق بين اقسام المنهي عنه ح مضافا الى ان تعلق النهي بالمنهي عنه لا يقتضي
تغير معنى النهي وكذا القول في دلالة النهي على الفساد شرعا فانه ليس المراد انه
مدلول صيغة النهي بحسب الشرع او داخل فيه حتى يلزم اطراد الدلالة في
جميع الاقسام كيف ولو كان كذلك لزم امتناع النهي عما لا صحة له اصلا كالزنا
وشرب الخمر وغيرهما فان الحكم بالفساد انما يصح فيما له جهة صحة بالنظر الى اصل
الطبيعة كالمعاملات والايقاعات واما ما لا صحة له كذلك فلا يعقل فيه
الحكم بالفساد بوجه وبالجملة فليس المراد من الدلالة في قولهم النهي يدل على الفساد
ان معنى الفساد يتبادر من نفس الصيغة ويفهم منها عند الاطلاق كالتحريم
على ما توهمه ظاهر العبارة بل المراد ان الفساد من اللوازم العقلية لمدلول
النهي بشرط تعلقه بامر مخصوص كالعبادات مثلا وانه من لوازم النهي المتعلق
بالامر الخاص باعتبار وضعه له بخصوصه والدلالة في العبادات بالمعنى
الاول فان الفساد فيها من لوازم معنى النهي لغة اعني التحريم وليس لازما
للنهي الخاص المتعلق بالعبادة للقطع بانتفاء الوضع بهذا الوجه لغة و
في غيرها يحتمل المعنيين فانه استدلال الفقهاء بالنهي فيه يمكن ان يكون
لغلبة استعمال النهي المتعلق بالامر المخصوص في الفساد شرعا حتى افاد
من غير قرينة او لوضعه في الشرع لما يستلزم الفساد عقلا بشرط المتعلق
كما في العبادات وهذا بعيد والاظهر الاول وربما يقال ان المراد بالدلالة
شرعا انه يثبت بالادلة الشرعية ان المنهي عنه فاسد ومعنى دلالة النهي

ماع

بذلك

على الفساد انكشافه بوروده وان لم يكن مقتضيا ولا ريب فى ان المقتضى
للفساد على هذا التقدير هو الدليل الدال عليه دون النهى مع ان الفقهاء فى جميع
المسائل انما يستدلون به من دون اشارة الى امر اخر وترك مناط الاستدلال و
التمسك بالايسر كما ترى واعترض على الدليل بوجوه الاول انه لا حجة فى قول العلماء
ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفائه فى محل النزاع اذ النزاع والتشاجر فيه ظ
جلى وجوابه ان قول العلماء ههنا حجة وان لم يبلغ حد الاجماع فان المسئلة
من موضوعات الاحكام وهى مما يكتفى فيه بمطلق الظن اجماعا ولا ريب فى حصول الظن
القوى من قول الفقهاء ان لم نقل بالعلم ولا اقل من ان يكون كالظنون الضعيفة
الحاصلة من اقوال اهل اللغة فكما جاز التعويل عليها فى اثبات الوضع فكذا يجوز
التعويل على اقوال العلماء فى الوضع الشرعى نعم لو كان المقصود من الدلالة الشرعية
بيان قاعدة شرعية هى ان كل منهى عنه كذا كانت المسئلة من مسائل الاحكام و
توقف الاحتجاج فيها بقول العلماء على بلوغ حد الاجماع لكن قد عرفت ان ذلك غير
محل النزاع اذ الكلام فى دلالة النهى على الفساد لا فى استفادته من دليل اخر
على ان الذى يظهر من التتبع ان الاحتجاج بالنهى على الفساد كان شايعا معروفا عند القدماء
بل فى عصر الصحابة والتابعين ورواة الاخبار وقد تصدى لنقله الفقهاء من العامة والخاصة فى كتب الخلاف
والاستدلال ويشهد له انا نريهم يحكمون بالفساد فى كثير من المعاملات المحرمة من الانكحة
والبيوع وغيرهما مما ثبت بالشرع صحته مع انتفاء ما يصلح للاستناد من اجماع او رواية
او غيرهما من الادلة سوى النهى المتعلق بتلك المعاملة فان الظاهر انه هو المستند فى حكمهم بالفساد
دون شئ اخر اذ احتمال اختفاء الادلة مع المبالغة فى الفحص وعدم وصولها الينا
مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا بل ممتنع عادة والقول بان
مستندهم فى ذلك الاجماع او المرفوعة ظ الفساد اذ الكلام فى دليل المجمعين ولا ريب انه
غير الاجماع والمرفوعة لتاخرها عنه بحسب الرتبة والوجود فيتعين ان يكون دليلهم فى
تلك المسائل هو النهى وبالجملة فادعاء الاجماع فى المسئلة غير بعيد عن الصواب
ويكفى بذلك قول الاصوليين ان علماء الامصار فى جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون
بالنهى على الفساد مع ان الاستدلال بهذا الوجه منقول عن جماعة من القدماء والعامة
للائمة او المقاربين لعصرهم ودعوى الاجماع من هؤلاء يقتضى اشتهار الاستدلال
بالنهى على الفساد عند السلف غاية الاشتهار وهو لا ينفك بحسب العادة عن بلوغ

حد الاجماع

حد الاجماع كما هو الظ ولا ينافى ذلك ما ذكر من ان النزاع فى دلالة النهى على الفساد ظ
جلى فان كثيرا من المسائل الاجماعية صارت باعتبار عروض الشبهة محل التشاجر والنزاع كحجية
خبر الواحد ووجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهى للتحريم وغيرها من المسائل
فانا نعلم قطعا ان علماء الاعصار كانوا يستدلون باخبار الاحاد فى مسائل الفروع
ويحتجون بها على خصومهم علما ضروريا حاصلا من التتبع مع اشتهار الخلاف فى
حجية خبر الواحد حتى ان السيد المرتضى قد ادعى ان بطلانه من ضروريات المذهب كبطلان
القياس وكذا نعلم ان مدار العلماء فى كثير من المسائل على التمسك بمثل كل وجميع والجمع
المحلى والنكرة فى سياق النفى على ارادة العموم مع فقدان القرائن مع ان جماعة من الاصوليين
ادعوا ان تلك الالفاظ حقايق فى الخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص وكذا الامر
فى الامر والنهى وغيرهما ولا ريب فى وقوع الخلاف فى تلك المسائل مع كونها اجماعية
ان الاجماع فيها نظرى يتوقف الاطلاع عليه على مزيد بحث وتتبع لطريقة السلف و
تصفح لاثارهم فلا يحصل مع فقد الادلة او اهمال النظر فيقع الخلاف كما فى ساير المسائل
النظرية مع انه لو كان ضروريا لم يمتنع معه النزاع ايضا فان سبق الشبهة الى الذهن
يمنع عن حصول العلم بالضروريات ومن ثم وقع الخلاف فى كثير منها كما هو مسطور
فى محله الثانى ان كلام العلماء فى النهى عن المعاملات مضطرب فانهم كما يستدلون
بالنهى على الفساد فى المعاملات فكثيرا ما يصرحون بعدم اقتضاء النهى فى المعاملة الفساد
وليس التمسك باحد الكلامين اولى من التمسك بالاخر وجوابه ان المصرح بعدم
الاقتضاء انما هو من رجح ذلك واختاره فتصريحه به فى جزئيات الفروع كخلافه
فى الاصول لا يقدح فى الاجماع ولا يقتضى التناقض والاضطراب وليس تصريحهم بعدم اقتضاء
النهى الفساد فى جزئيات المسائل الا كتصريح النافى لحجية اخبار الاحاد مثلا بعدم الاعتداد
الحجية فى المسائل المبتنية عليها وانه لا يوجب التردد فيما ذكر من الاجماع على حجية اخبار الاحاد
فكذا التصريح ههنا على انك قد عرفت ان المسئلة من قبيل الموضوعات وان الاستدلال
بقول العلماء فيها لا يتوقف على بلوغ حد الاجماع فحكم البعض بالاقتضاء والكلام كاف
فى المط وان صرح بعضهم بالعدم لتقدم قول المثبت فى المسائل الوضعية مع التكافؤ
فان غاية ما يدعيه النافى غالبا عدم الاطلاع بعد التتبع ولا ريب فى انه لا يقتضى
العدم فلا يعارض دعوى الوجدان لعدم انفكاكه عن الوجود على ان اكثر الائمة
ان كان المصرح بعدم الاقتضاء ممن ذهب الى ان النهى فى المعاملات يقتضى

نعم يحمد بالعدم فى بعض المسائل دليل واضح على انه لا يقول بالفساد مطلقا وان مذهبه
فى ذلك هو التفصيل اذ توهم التناقض والاضطراب فى كلام الجم الغفير من العلماء
الاعلام مع تشعب المسائل وانتشارها مما يابى عنه الذهن السليم وليس حمل كلماتهم على
التناقض والاضطراب اولى من الحمل على اختيار التسليم التفصيل فيجب الحمل عليه لمحافظة
على الصحة مهما امكن وهذه جملة الشواهد على ان مذهب الفقهاء فساد المنهى عنه
لعينه او لوصفه اللازم كما اشرنا اليه فانا بعد تتبع التام وجدناهم يحكمون بالصحة
او عدم اقتضاء الفساد فى المنهى عنه لوصفه المفارق دون غيره وان ناقش فيه
جماعة من المناظرين بعد تسليم مطلب الفقهاء فى المسائل المستدل عليها بالنهى
غالبا للاجماع بمنع دلالة النهى على الفساد فى المعاملات ولو فى المنهى عنه لعينه غفلة
عن حقيقة الحال فانهم انما ذهبوا الى الفساد فى تلك المسائل لاجل النهى لا لاعتمادهم
على الاجماع فيها اعتماد على دلالة النهى حقيقة فتدبر وايضا قد عرفت ان كتب الفقهاء
وكتب الاستدلال يعطى ان مذهبهم فى المسئلة هو التفصيل الذى نقلناه وحيث
عللوا الفساد فى كثير من المعاملات بتوجه النهى الى اركان المعاملة وفرقوا بينه
وبين تعلقه بامر خارج عنها فان ذلك كالصريح فيما ذكر من التفصيل على ان ترك
البيان فى كلامهم يقتضى ارادة المعهود فى كتب الاصول ولم ينقل احد من الاصوليين
تفصيلا فى المسئلة غير ما ذكر فيتعين الحمل عليه اذ لو اريد غيره لوجب البيان و
هو منتف وتنزيل كلامهم على اصل غير معروف فى كتب الاصول ولا مبين فى
كتب الفروع بعيد جدا بل مقطوع بفساده الثالث ان استدلال الفقهاء
بالنهى انما هو فيما يكون المقتضى لصحته مقصورا على مورد الحل كما فى احل الله
البيع فان حليته البيع الذى هو عبارة عن المعاملة الناقلة للملك على الوجه
المعهود عادة انما يقتضى صحته فيما لم يوجد فيه دليل التحريم اذ مع وروده ينتفى
الحل باعتبار التضاد بينه وبين التحريم ووجوب بناء العام على الخاص و
ينتفى معه الدلالة على الصحة فقط واللازم منه فساد البيوع المحرمة للاصل السليم
عن معارضة دليل الصحة فان الصحة حكم شرعى يتوقف ثبوته على ورود النص
من الشرع انتفائه بلزوم البقاء على الحكم السابق على البيع وانتفاء التاثير
بمقتضى الاستصحاب ولا نعنى بالفساد الا ذلك ولكن الكلام فى غير البيع من
العقود والايقاعات التى لا يعم ادلة صحتها موارد التحريم فان النهى فيها دليل

وضح الاصول واشتهاره

الاسلم

الفساد

العاد لكشفه عن فقد دليل الصحة المقتضى للفساد لا لان الفساد مدلول صيغة
النهى لغة او شرعا ولذا تريهم يحكمون بالصحة اذا كان دليلها عاما متناولا لمورد
التحريم ايضا كما فى ذبح الناصب لعموم ما يدل على اباحة المذكى اعنى قوله تعالى الا ما ذكيتم و
قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله ووطى الحائض فان دليل لزوم المهر كملا وقوله تعالى
فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وكذا دليل لحوق الولد وهو
قوله عم الولد للفراش لا يختص بالوطى المحلل وبهذا يندفع التناقض المتوهم فى كلام
الفقهاء حيث انهم تارة يحكمون بصحة المنهى عنه واخرى بفساده فانهم انما يحكمون
بالصحة مع عموم دليلها وتناوله المحرم وبالفساد مع اختصاصه بالمحلل فلا تناقض
والجواب عنه من وجوه الاول ان ظاهر احتجاج الفقهاء بالنهى فى فساد المعاملات
استنادهم الى النهى نفسه كما فى استدلالهم به على فساد العبادات واحتجاجهم
بالامر والنهى على الوجوب والتحريم بل التمسك بالالفاظ مطلقا فان الظاهر من الاحتجاج
فيها تعويل المستدل على دلالتها بنفسها لا باعتبار كشفها عما يقتضى ثبوت المدعى
ثم ان تكرر الاحتجاج بالنهى فى كلامهم واشتهاره فيما بينهم مع عدم تعرضهم لما
يصرفه عن ارادة الظاهر منه ما يقتضى بارادته اذ لو كان المراد غيره لوجب البيان
لتوفر الدواعى وشدة الحاجة الى الاصل المذكور باعتبار كثرة فروعه وانعطاف كثير
من المسائل اليه ولم نجد لذلك فى كتب الفقه والاستدلال عينا ولا اثرا واهمال
المعنى المراد من مثل هذا الاصل المذكور فى كلامهم مع صرفه عن ظاهره بعيد جدا
بل ممتنع عادة وايضا فان البناء على فقد دليل الصحة انما يستقيم مع حصر ادلتها
وبيان اختصاصها بمورد الحل فان عدم وجدان دليل الصحة يقتضى الفساد ضرورة
ان التمسك بذلك لا يتم مع تطرق المنع الى شىء مما ذكر فلو كان مرادهم من الاحتجاج
بالنهى تمسكهم به نظرا الى الاعتبار المذكور لكان الواجب ان ينبهوا على مقدمات
الدليل وان يتعرضوا لبيانها واثباتها فى المسائل التى استدلوا فيها بالنهى على
الفساد ولم نجد احدا منهم تعرض لذكر شىء من ذلك على كثرة المسائل المستدل عليها
بالنهى فضلا عن بيانه واثباته ومن المعلوم انها ليست امورا ضرورية حتى يحال امرها
على الظهور وكيف والمائز بين النهى الجامع لدليل الصحة والنهى المفارق له فى غاية الخفاء
كما ستطلع عليه وجهه والحاصل ان النهى فى المعاملة اذن انقسم الى قسمين قسم يجامع

دليل الصحة وقسم يقابله فلا يصح التمسك بالنهي الوارد في معاملة على فسادها حتى
تبين انه من القسم الثاني وبيانه انما يحصل بما ذكرناه من حصر ادلة الصحة وبيان
انها لا تتم المعاملة المحرمة وان فقد دليل صحتها يقتضي للفساد وحيث ان ذلك كله
مفقود في المقام كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه على تقدير ارادة المعنى
الذي ذكرنا لا يصح حمل احتجاجهم بالنهي عليه ودفع التناقض المتوهم في كلامهم
لا ينحصر وجهه في البناء على ذلك لامكان التفصي عنه بما قلناه من الفرق بين
اقسام المنهي عنه كما عرفته مفصلا فان قلت استدلال الفقهاء بالنهي على
الفساد انما يقتضي كون المنهي عنه فاسدا واما ان فساده لاجل دلالة النهي فلم يعلم
من ذلك وتوضيحه ان قولهم البيع فاسد مثلا لنهي النبي ص اشارة الى الصغرى
الدليل وهي ان البيع منهي عنه والكبرى المطوية المدلول عليها بالصغرى و
النتيجة هي ان المنهي عنه فاسد ولا دلالة فيهما على تعيين وجه الفساد في المنهي عنه
فكما يحتمل ان يكون الوجه دلالة النهي فكذا يحتمل ان يكون شيئا اخر كفقد دليل
الصحة مثلا فلا يصح التمسك باحتجاج الفقهاء بالنهي على الفساد في دعوى
دلالته عليه لا نزاع منا قلت الصغرى المشار اليها بقولهم فاسد لنهي النبي ص
هي ان فساد البيع مدلول النهي كما في قولهم حرام للنهي فان معناه ان الحرمة
مدلوله والكبرى المطوية في هذا الاستدلال ونظايره شيء واحد وهو ان
مدلول خطاب الشرع مما يجب القول به والحاصل ان الاحتجاج بالنهي على الفساد
من قبيل الاستدلال بالامر والنهي وساير الالفاظ والظاهر كما اشرنا اليه
استناد المستدل فيها الى دلالة اللفظ نفسه دون امر اخر فكان معنى قولهم
واجب للامر وحرام للنهي ان الوجوب مدلول الامر والتحريم مدلول النهي
فكذا معنى قولهم فاسد للنهي ان الفساد مدلول النهي وكان قولهم فاسد للنهي
يمكن ارجاعه الى القياس الذي لا يقتضي تعيين العلة فكذا قولهم واجب للامر حرام
للنهي والفرق بين المقامين تحكم صرف والقول بنفي الاقتضاء، اقتضاء الدلالة
اللفظية في احتجاجهم بالنهي على الفساد ونظائره باسرها مكابرة مبنية على
ان رجوع القياس الى ما ذكر يقتضي فساده على تقدير ان يكون للعلة الكاملة فقد دليل

الصحة وان صح في غيره لان النوع الصغرى لا تقييد فيه بصادقه والكبرى مقيد به
على ذلك التقدير فلا يتكرر الاوسط في القياس فان قلت هذا وارد على
القول بالتفصيل في اقسام المنهي عنه ايضا فان النهي انما يقتضي الفساد على
تقدير تعلقه بالمنهي عنه لعينه او لوصفه اللازم مع انتفاء التقييد في كلامهم
قلت انتفاء التقييد به ممنوع فان قولهم فاسد لنهي النبي ص اشارة الى النهي الخاص
الوارد في المسئلة والمفروض تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم مع ان
التقسيم باعتبار المنهي عنه مشهور عند الاصوليين ملحوظ في اطلاق الفقهاء
فلا يبعد تنزيل كلامهم عليه بخلاف التقييد بفقد دليل الصحة فانه ليس من
المسئلة الاصولية ولا مما تعرض له الفقهاء في الكتب الفقهية فحمل الاطلاق عليه مما
لا شاهد له اصلا الثاني ان دليل صحة المعاملات المحكوم عليها بالفساد غير
منحصر في ما يختص بالمحلل عندهم فان قوله تع اوفوا بالعقود يدل على صحة العقود
باسرها لكونه جمعا محلى باللام وهو حقيقة في العموم ولا يختص بالعقود المحللة نظرا
الى الحكم بالوفاء فيها على ما ذكره بعض المحققين لان تحريم العقد على القول بعدم
اقتضاء النهي الفساد لا يقتضي عدم وجوب الوفاء اذ لو اقتضاه فاما ان يكون
لنفي لزوم العقد المحرم او لنفي صحته الملزوم لنفي لزومه وكلاهما باطلان اما
الاول فللاتفاق على ان تحريم العقد لا يقتضي عدم لزومه مع بقاء الصحة و
اما الثاني فلانه انما يصح على القول باقتضاء النهي الفساد والمفروض خلافه و
قوله تع الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يدل على صحة التجارة الناشية عن
رضاء المتعاملين مط محللة كانت او محرمة اما ان التجارة تعم المحرمة فظ واما انه
الانه على الصحة فلان التجارة اسم للبيع او المعاملة الماخوذة فيها المعاوضة مع كونها
مط او لجميع طرق الاكتساب المتناول لما لا معاوضة فيه وعلى التقادير فالتملك
معتبر فيها بل ماخوذ في حقيقتها ولان المراد من الاكل في قوله تع ولا تاكلوا اموالكم
مطلق التصرف في المال كما صرح به المفسرون وشهدت به القرائن الحالية و
تسويغ التصرف فيه اذا كان تجارة مط ولو بدون طلب المالك او منعه يستلزم
الصحة قطعا وينافي الاباحة المحضة ولانه لولا الصحة لم يجز الاكل منه مط لكونه على
تقدير بطلان المعاملة مقبوضا بالعقد الفاسد وظ الاصحاب الاتفاق على

انه مضمون على القابض والاباحة انما تجدي لو تجردت عن العقد والمانع انتفاء
فهي مقيدة بالجهة الخاصة المفروض بطلانها ولا ريب ان المقيد ينتفي
بانتفاء قيده ويدل على صحة المعاملات مطلقا بحيث يتناول المحرم منها من
طريق السنة اخبار كثيرة نحو ما ورد من قولهم ع انما يحلل الكلام ويحرم الكلام
وقولهم المسلمون عند شروطهم وقولهم كل ما افتتح الرجل به لرزقه فهو تجارة
وقولهم في اخبار البلوغ ان الصبي اذا بلغ رشده جاز له كل شيء الا ان يكون
سفيها او ضعيفا وكذا في الجارية وقولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقولهم
ايما عبد اقال مسلما في بيع اقاله الله عثرته يوم القيمة الى غير ذلك من
الروايات المتفرقة في ابواب العقود والايقاعات مما يطلع عليه بالتتبع قال
السيد ره في مسئلة البيع وقت النداء بعد ان حكى عن الاكثر القول بصحة
العقد واحتج لهم بعموم ما دل على وجوب الوفاء بالعقود وقال الشيخ ره
في ط و ف وابن الجنيد بعدم الانعقاد ومال اليه شيخنا المعاصر لما ان النهي
في المعاملات يقتضي الفساد كما ذكره الشيخ ره او لان العقد المحرم لم يثبت
كونه سببا كما ادعاه شيخنا سلمه الله قال ولا يمكن الاستدلال على سببيته سببية
بقوله تع احل الله البيع لانه مجمل كما هو المفروض ولا بالاجماع لان ذلك
محل الخلاف قال والجواب منع الحصر فان قوله تع الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم يتناوله وكذا قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا وغير ذلك من الاخبار
الكثيرة تشمله قطعا الثالث انه لو كان احتجاجهم بالنهي لانتفاء سببية المحرم
كما ادعاه المفيد ره لوجب القول بفساد كل محرم من العقود التي تدعى توقفها على الحلية
كالبيع وقت النداء والعقد الفضولي والغاصب والمكره ونكاح العبد بغير
اذن المولى وغير ذلك من البيوع والانكحة المنهي عنها لغيرها وكون النهي فيها
لامر خارج لا يقتضي تناوله ادلة الصحة المفروض اختصاصها بالعقود المحللة بالقطع
بتحريم تلك العقود وغاية الامر اسناده الى الجهة الخارجة والتحريم كما يكون ذاتيا
ثابتا للمحرم بمقتضى ذاته او وصفه اللازم يكون بالوجوه والاعتبارات الخارجية
كما حقق في محله الوجه الثاني الاخبار وهي كثيرة منها ما رواه ثقة الاسلام
الكليني في الكافي وشيخ الطائفة في يب في الحسن بابراهيم بن هاشم
ورئيس المحدثين الصدوق في من لا يحضره الفقيه في الموثق بعبد الله بن

المعاصر المفيد
والنكاح مثلا مع ان الاكثر على الانعقاد في كثير منها كالبيع

بكير

٨٣

بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك
الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة
وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له
فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وما رواه الكليني
والصدوق بطريقين فيه موسى بن بكر عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل تزوج
عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق
بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فللمرأة ما اصدقها الا ان يكون اعتدى فاصدقها
صداقا كثيرا فان اجاز نكاحه فهما على نكاحهما الاول فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح
كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم
يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه وما رواه
في يه في الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن اسماعيل عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع
في مملوك تزوج بغير اذن مولاه عاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم
انه حرام قل له ان لا يفعل الا باذن مولاه وجه الاستدلال بهذه الروايات انها
دلت على ان عصيان الله تع في النكاح الذي هو من قبيل المعاملات يقتضي فساده
وان نكاح العبد الغير المأذون انما لم يفسد لانه لم يعص الله وانما عصى سيده وهذا
يحتمل وجهين الاول ان معصية الله في نكاح المملوك بغير اذن مولاه فرع معصيته
فمع اجازته كما هو المفروض لا يكون عاصيا له فلا يكون عاصيا لله تع ايض وتوضيحه
ان معصية المملوك قد يكون باعتبار مخالفة امر الله سبحانه فقط دون سيده كما
لو فعل شيئا من المحرمات باذن المالك فانه يعصي الله بفعله ذلك ولم يعص سيده
وانما يستحق العقوبة من الله دون سيده واذن السيد في هذا القسم واجازته
لا تاثير لهما في جواز الرخصة فيه من قبل الله وذلك واضح وقد يكون بمخالفة امر الله
وامر سيده معا كما لو فعل محرما لم ياذن له فيه سيده فانه عاص لهما في ذلك مستوجب
للعقوبة منهما عليه وقد يكون بواسطة معصية السيد كما لو فعل مباحا لم ياذن فيه
سيده فان عصيان العبد فيه موكول الى سيده فان لم يجز له الفعل ولم يرض بالفعل
فهو عاص لسيده ولله ايض بواسطة معصيته له فان الفعل وان كان مباحا بالاصل
الا انه قد صار لنهي المولى عنه محرما بالعارض فان اجازه ورضي لم يعص الله ايض لانه
انما فعل شيئا مباحا بالاصل وبالعارض فلا يحصل به قطعا ونكاح العبد من دون اذن

سيده من هذا القبيل فانه في الاصل مباح لرمانكان معصية لكونه عاصيا للمولى ظاهرا وحيث
تعقبه الاجازة منه تبين انه لم يكن عاصيا فلا يكون عاصيا لله ايضا وعلى هذا الوجه
يكون قوله عصى سيده مبنيا على الظاهر دون الحقيقة بخلاف قوله لم يعص الله فان
المراد منه نفي معصيته لربه في الواقع وتكون الاخبار المذكورة ظاهرة في اقتضاء النهي
فساد المعاملات مطلقا محتاج في اخراج المنهي عنه لغيره الى مخصص وفيه نظر لان هذا
الوجه مع ما فيه من التعسف والخروج عن الظاهر بحمل قوله عصى سيده على عصيانه
لربه في الظاهر سيما مع ارادة الحقيقة من قوله ولم يعص الله غير مستقيم اما اولا
فلان العبد بمجرد نكاحه بدون اذن مولاه يصير عاصيا واجازة المولى بعد ذلك
عفو وتجاوز عنه كعفو الله وغفرانه في حق العصاة ومن المعلوم ان معصية
السيد يستلزم عصيان الله لفرض طاعته عليه فلا يصح الحكم بانه لم يعص الله
واما ثانيا فلان الظاهر من قوله ولم يعص الله وانما عصى سيده ان العبد لم يعص الله
في نكاحه حتى يكون نكاحه باطلا وانما عصى فيه سيده ومعصيانه السيد لا يوجب بطلان
النكاح وهذا انما يستقيم على تقدير ارادة الحقيقة من النفي والاثبات معا
اما مع ارادته من النفي خاصة فانه يلزم ان قوله سيده متدرك في البين لان
عصيان السيد بهذا المعنى لا يقتضي فسادا ولا صحة فلا وجه لايراده نعم لو قيل
عصى الله ولم يعص الله انتظم الكلام وكان من قبيل ما رميت اذ رميت وكذا
لو قيل عصى سيده ولم يعص سيده واما ثالثا فلان اجازة المولى على هذا التقدير
علة لعدم المعصية وسببية والمستفاد من قوله فاذا اجازه فهو له جائز
بعد نفي المعصية انه غير متوقف على الاجازة بل هو ثابت بدونها الثاني
ان المعصية المنفية في قوله لم يعص الله ليست مطلق المعصية بل المراد منها
معصية مخصوصة تقتضي فساد النكاح والمعنى انه لم يعص الله عصيانا يوجب الفساد
كما في نكاح المحرمات والنكاح في العدة وغيرهما مما يحرم لعينه او وصفه اللازم كما
يدل عليه قوله انما اتى شيئا حلالا وقوله ان ذلك ليس كاتيانه بما حرم الله
من نكاح في عدة واشباهه والا فعصيان السيد يستلزم عصيان الله
لان الله اوجب على العبد اطاعة سيده فاذا عصى سيده فقد عصى الله فلا يصح
نفي المعصية عنه مطلقا وانما يصح نفي المعصية الناشئة من اصل النكاح فان معصية

الله

الله في نكاح العبد بدون اذن سيده انما نشات من عصيان سيده وهو امر خارج
عن النكاح مفارق اياه وحاصل الوجه المذكور ان المعصية الموجبة لفساد النكاح هي
مخالفة امر الله تعالى في نفس النكاح وعصيان المملوك في نكاحه بدون اذن سيده ليس
كذلك فانه قد حصل منه في نكاحه ذلك معصيتان معصية لسيده في اصل النكاح ومعصية
لله باعتبار مخالفة سيده ومن المعلوم ان شيئا منهما ليس عصيانا لله في اصل النكاح
فلا يكون عصيانه موجبا لفساد النكاح فمعنى قوله انه لم يعص الله ولكن عصى سيده انه
لم يعص الله عصيانا راجعا الى اصل النكاح حتى يفسد نكاحه وانما عصى سيده معصية توجب
لعصيانه لله فيما هو خارج عن النكاح وذلك لا يوجب فساده وهذا نص فيما ذكرناه
من التفصيل وحجة على كل من اطلاق الفساد وعدمه فان قلت لو كان التحريم في
نكاح العبد غير موجب للفساد لكونه مستندا الى الخارج لزم صحته مطلقا وان لم يتعقبه اجازة
المولى والتالي باطل بالنص والاجماع قلت عدم الصحة مع فقد الاجازة من المولى ليس
للتحريم بل لاشتراط رضا المولى في صحة نكاح العبد والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الشرط مطلق الرضا وان كان بعد العقد فلذا وقع في نكاح العبد مع الاجازة
ولم يبق الا عصيانه في فعل ذلك ومتى ثبت انه لا يقتضي الفساد صح العقد لوجود المقتضي
وانتفاء المانع فقوله ولم يعص الله وانما عصى سيده اشارة الى الثاني وقوله فاذا
اجازه فهو له جائز اشارة الى الاول واعترض بوجهين الاول ان العصيان في
الرواية ان حمل على اطلاقه لم يصح الحكم بعدم معصية العبد لان عصيان السيد عصيان
الله وان حمل على نوع خاص فلا دلالة فيها على المطلوب لاشتراط الخصوصية وعدم معلوميتها
والجواب ان الخصوصية المشترطة كما عرفت ان لا تكون المعصية مستندة الى امر خارج عن
المنهي عنه كما في نكاح المملوك بدون اذن مولاه لان معصية المملوك لسيده في نكاحه بدون
اذنه لما كان مستلزما لمعصية الله فيه باعتبار فرض طاعته شرعا ولا ريب في
كون تلك الجهة خارجة عن النكاح مفارقة له فنفي المعصية في قوله انه لم يعص الله
ليس الا نفيا للمعصية لا تكون من هذا القبيل وهي المعصية الراجعة الى اصل النكاح
او صفاته اللازمة ويشهد لذلك قوله انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله و
قوله انما ذلك ليس كاتيانه ما حرم عليه من نكاح في عدة واشباهه وانه
لا شبهة في دلالة الاخبار على بطلان اطلاق القول بالفساد وعدمه
وذلك يستلزم صحة التفصيل المختار اذ ليس في المسألة تفصيل امكن حمله

وعدم

الثاني ان العصيان معناه مخالفة الامر والسؤال في الرواية انه لم يقع الامر بتزويج العبد بغير اذن السيد والمعنى به عند جميع الفقهاء ليس الا الوقوع بغير اذنه فالمراد من اذن السيد العصيان هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان العمومات تقتضي صحة هذا العقد كالفضولي مع ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة فالمراد من قوله لم يعص الله ان فعل العبد موافق لقول الله الذي يقتضي الصحة غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن السيد فلو كان السيد هو المعقود عليه واتفق العقد بغير اذنه يكون العقد صحيحا ان شاء امضى وان شاء فسخ فكذا العقد على عبده لاتحاد دليل الصحة ومقتضاها فالرواية تدل على عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما عليه المعظم ولو اريد من العصيان ظاهره لم يصح الحكم بانه لم يعص الله وانما عصى سيده بل كان الامر بالعكس فانه لم يعص سيده فان المفروض انه لم يقع منه نهي وانما عصى الله في عقده بدون اذن سيده لنهيه عن تصرفه الحكم بغير اذن مولاه
فالجواب ان العصيان انما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي كما في ترك الواجب وفعل المحرم واطلاقه على مخالفة الحكم الوضعي كمخالفة مقتضى الصحة غير معهود وانما المعهود فيه اطلاق الفساد والبطلان على ان الحمل عليه لا يستقيم في قوله وانما عصى سيده اذ ليس للسيد قول يقتضي الصحة حتى يكون فعل العبد مخالفا له وحمل العصيان ههنا على حقيقته تفكيك ركيك لا يلائمه الحصر مع ارادة المعنى المذكور في قوله لم يعص الله فانه انما هو بالقياس الى ما نفي في قوله لم يعص الله ليكون اثباتا للمعنى المنفي هناك فلا يصح التفكيك على ان الحمل على الحقيقة في قوله عصى سيده متعذر بناء على ما ذكرنا من ان العصيان مخالفة الامر وان السؤال انما وقع من تزويج العبد بدون اذن سيده فينبغي حمله فيه على ما يوجب العقوبة في الجملة وان لم تكن لمخالفة الامر فيلزم الخروج عن ظاهر اللفظ في الموضعين مع التفكيك بحمله فيهما على معنيين مختلفين مع ان امتناع الحقيقة في قوله عصى سيده انما اقتضى الصرف عن الظاهر في قوله لم يعص الله للزوم التفكيك بدونه كما يفهم من كلامه والا فالحمل على الظاهر فيه ممكن بارادة نفي العصيان على بعض الوجوه فالعدول عنه ليس الا للفرار عن لزوم التفكيك والحمل على المعنى المذكور كما ترى كرّ فيما وقع الفرار منه والصواب ان يقال ان العصيان في قوله لم يعص الله جار على اصله اعني مخالفة الامر والمعنى انه لم يخالف امر الله في النكاح ولم يحرمه عليه وفي قوله عصى سيده مبني على تنزيل العادة منزلة النهي

فانها

فانها ناشية بمنع استقلال العبد بالنكاح واشباهه مما يحتاج يصدر عن امر للولي عادة او محمول على فعل ما يوجب العقوبة وان لم يكن مخالفة الامر مجازا ولا يلزم التفكيك القبيح للمناسبة الظاهرة بين المعنيين وصحة الحمل بالقياس الى المعنى المنفي بخلاف الحمل على مخالفة مقتضى الصحة على ما عرفت ويمكن حمله في الموضعين على ما يوجب العقوبة مطلقا اما في عصيان السيد فلتعذر الحقيقة الموجب للحمل على المجاز واما في عصيان الله فلئلا يختلف المعنى في القرينتين ويصح فلا يلزم التفكيك في المعنى المراد من لفظ العصيان ثم لا يذهب عليك ان حمل قوله لم يعص الله على موافقة فعل العبد لقول الله المقتضي للصحة انما يصح لو كان القول المقتضي للصحة عاما متناولا للمحرم ايضا وقد صرح المعترض في ما حكينا عنه سابقا ان الفقهاء انما استدلوا بالنهي على الفساد في ابواب البيوع والانكحة نظرا الى كشفه عن فقد دليل الصحة لاختصاصه بالمعاملة المحللة وهذا كما ترى مناقض لحكمه ههنا بموافقة فعل العبد لدليل الصحة فان نكاح العبد بدون اذن سيده محرم قطعا كما اعترف به وان لم يصدق عليه اسم العصيان حقيقة فينبغي ان لا يتناوله ادلة الصحة المفروض اختصاصها بالمعاملة المحللة الا ان يفرق في ذلك بين ما يحرم لذاته او ما يحرم لوصف المفارق ويدعى تناول الادلة للقسم الثاني وفيه ما قد عرفت ومنها ما رواه الشيخ في يب في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال من طلق ثلاثا في مجلس فليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله ومنها في الصحيح اسماعيل بن عبد الخالق قال سمعت ابا الحسن ع وهو يقول طلق عبد الله ابن عمر امرأته ثلاثا فجعلها رسول الله واحدة وردها الى الكتاب والسنة وفي الصحيح عن ابن اذينة عن زرارة وبكير ومحمد بن مسلم ويزيد بن معوية البجلي والفضيل بن يسار واسماعيل بن الازرق ومعمر بن يحيى بن بسام كلام سمعه عن ابي جعفر ع وعن ابنه ع بعد ابيه بصورة ما قالوا وان لم احفظ حروفه غير انه لم يسقط جل معناه ان الطلاق الذي امر الله به في كتابه وسنة نبيه ان المرأة اذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين قبل ان يجامعها على تطليقة ثم هو احق برجعتها ما لم يمض لها ثلثة قروء فان راجعها كانت عنده على تطليقتين فان مضت ثلاثة قروء قبل ان يراجعها فهي املك بنفسها فان اراد ان يخطبها مع الخطاب خطبها فان تزوجها كانت عنده

على تطليقتين وما خلا هذا فليس بطلاق وفي الموثق عن سماعة قال سألته عن رجل طلق امرأته
ثلاثا في مجلس واحد فقال ان رسول الله ص رد على عبد الله بن عمر امرأته طلقها
ثلاثا وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق وقال ع كل شيء خالف كتاب
الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة وما رواه الكليني في الحسن بابراهيم
بن هاشم عن محمد بن مسلم انه قال ابو جعفر ع من طلق ثلاثا في مجلس على طهر لم يكن
شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز وجل فمن خالف لم يكن له طلاق وان ابن
عمر طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد وهي حائض فامره النبي ص ان ينكحها ولا يعتد
بالطلاق قال وجاء رجل الى امير المؤمنين ع فقال اني طلقت امرأتي قال ع
الك بينة قال لا قال ع اعزب وفي الحسن بابراهيم بن هاشم عن الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال من طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد وهي حائض فابطل رسول
الله ص ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب
الله وقال لا طلاق الا في عدة وفي الحسن بابراهيم ايضا عن احمد بن ابي نصر
البزنطي قال سألت ابا الحسن ع عن رجل طلق امرأته بعد ما غشيها بشهادة
عدلين فقال ليس هذا بطلاق فقلت جعلت فداك كيف طلاق السنة قال ع
يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان تغشاها بشهادة عدلين كما قال الله
عز وجل في كتابه فان خالف ذلك رد الى كتاب الله الحديث وفي الحسن بمحمد بن
اسماعيل عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يطلق امرأته وهي حائض
قال الطلاق على غير السنة باطل قلت فالرجل يطلق ثلاثا في مقعد قال رد الى السنة
وفي الموثق عن ابن بكير وغيره عن ابي جعفر ع انه قال ان الطلاق الذي امر
الله تع في كتابه والذي سن رسول الله ص ان يخلي الرجل عن المرأة فاذا حاضت
وطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين على تطليقة وهي طاهر من
غير جماع وهو احق برجعتها ما لم ينقض ثلاثة قروء وكل طلاق ما خلا هذا
فليس بطلاق وفي الموثق بسماعة عن ابي جعفر ع قال لو وليت الناس لعلمتهم
كيف ينبغي ان يطلقوا ثم لم اوت برجل قد خالف الا اوجعت ظهره ومن
طلق على غير السنة رد الى كتاب الله وان رغم انفه وما رواه عن معمر بن
وشيكة قال سمعت ابا جعفر ع يقول لا يصلح الناس في الطلاق الا بالسيف
ولو وليتهم لرددتهم فيه الى كتاب الله تع وما رواه الصدوق عن علي بن ابي
حمزة قال قال ابو عبد الله ع لا طلاق الا على السنة ان عبد الله بن عمر طلق ثلاثا

في مجلس واحد

في مجلس واحد وامرأته حائض فرد رسول الله ص طلاقه وقال ما خالف كتاب الله رد
الى كتاب الله والاستدلال ببعض الاخبار من وجهين الاول انها دلت على بطلان
الطلاق المخالف للسنة كالطلاق في الحيض وفي طهر المواقعة وبدون الاشهاد والطلاق
ثلاثا في مجلس لما فيه من مخالفة الامر في كتاب الله تع تصريحا بالعطف في بعضها وتلويحا في اخر
وقد اشير بذلك الى قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تع اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن بناء على ان المراد من طلاق العدة ان يطلقها المدخول وقت العدة وهو الطهر
الذي لم يواقعها فيه من غير ان يرسل الطلاق او يكون في مجلس ثلاثا على ما ورد التفسير
في الاخبار ومن المعلوم ان الامر باشهاد العدلين في الطلاق وبالتطليق للعدة يقتضي
النهي عن الطلاق الخالي عن الاشهاد او اعتبار العدة وان التعليل بمخالفة الامر في
بطلان الطلاق المنهي عنه تعليل بالنهي المستفاد منه حقيقة فعلم ان النهي دليل
الفساد وفيه ان الامر بالاشهاد والتطليق للعدة محمولان على الوجوب الشرطي
بمعنى انهما من شروط الطلاق اذ لا يعقل وجوب الاشهاد واعتبار العدة مع جواز ترك
الطلاق فمعنى قوله تع واشهدوا ذوي عدل انه اذا اردتم الطلاق الصحيح الشرعي
فاشهدوا اي فلا بد لكم من الاشهاد وكذا قوله فطلقوهن لعدتهن وح في التعليل
بمخالفة الامر من الروايات تعليل بانتفاء شرط الطلاق دون دلالة النهي وليس
ذلك من محل النزاع في شيء وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بعض الفوائد الآتية ان شاء الله
الثاني انها تضمنت اصلا وهو ان كل شيء يخالف الكتاب فهو مردود الى
الكتاب والمعنى انه باطل ومردود الى ما يقتضيه الكتاب من البطلان والفساد
ولا ريب في ان المعاملة المحرمة مما تخالف الكتاب فيجب ردها الى الحكم
ببطلانها وفسادها بمقتضى المخالفة على ما ذكرنا في معنى الرد ولولا ان النهي
يقتضي الفساد لما كان الرد الى الكتاب موجبا له ومنها ما رواه الشيخ
في الصحيح عن الفضل بن عبد الملك البقباق قال قلت لابي عبد الله ع
الرجل يتزوج الامة بغير علم اهلها قال هو زنا ان الله تع يقول فانكحوهن
باذن اهلهن والتقريب في هذه الرواية يعلم مما سبق وفي الصحيح عن صفوان
ابن يحيى عن عبد الله بن مسكان عن الحسن بن زياد الصيقل قال قال
ابو عبد الله ع تزوج الحرة على الامة ولا تزوج الامة على الحرة والنصرانية و
لا اليهودية فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى

کتابخانه آستان قدس
ویژه مخطوطی

عن بنان بن محمد بن عیسی عن موسی بن القاسم عن علی بن جعفر عن اخیه موسی ع قال سألته عن امرأة تزوجت علی عمتها وخالتها قال لا بأس وقال تزوج العمة والخالة علی ابنة الأخ وبنت الأخت ولا تزوج بنت الأخ والأخت علی العمة والخالة الا برضائهما فمن فعله فنكاحه باطل وجه الدلالة ان الفاء فی قوله فمن فعل للسببية وهی تقتضی ترتب ما بعدها علی ما قبلها لانها انما تدخل علی ما هو جزاء او ما هو فی معنی الجزاء ولما لم یكن الشرط فی الجزء مذكورا صریحا وجب تقدیره وجعل المضمون المتقدم وهو النهی شرطا والمعنی اذا كان تزویج الأمة علی الحرة او بنت الأخ والأخت علی العمة والخالة منهیا عنه فمن خالف ذلك وفعله فنكاحه باطل ولولا ان النهی یقتضی الفساد لم یصح ذلك ومن شواهد المسئلة ما تكرر فی النصوص من الحكم بفساد المعاملة المحرمة علی وجه یحصل معه ظن قوی بان الاصل فیما نهی عنه هو الفساد وان المقتضی له فی جمیعها امر واحد هو التحریم وحیث كان التحریم فی المنهی عنه لو لم مستعقبا للدلیل القطعی غالبا كما اشرنا الیه وجب اختصاص الحكم بغیره فان الغرض الأصلی من احكام المعاملات بیان الصحة والفساد وتمییز المعاملات الصحیحة من غیرها فان ذلك هو السبب الاصلی فی انتظام امر المعاش الداعی الی تأسیس تلك الأحكام والخطاب الاقتضائی الوارد فیها كالایجاب والتحریم تأكید لذلك الغرض ومنبه ودفع عما یوجب اختلال المعاش علی الوجه الأبلغ فهو من هذه الجهة انما یقصد منه المعنی المراد من الخطابات الوضعیة ولو كان المراد من الأوامر والنواهی الواردة فی المعاملات بیان الحكم الاقتضائی والتخییری من دون التفات الی الحكم الوضعی لزم اهمال ما هو الأصل فیها اعنی بیان الصحة والفساد فان خطابات الشرع انما وردت بصیغة الأمر والنهی غالبا والتصریح فیها بالصحة والبطلان سیما فی الكتاب العزیز نادر جدا واهمال ما هو المقصود الأهم فی مسائل المعاملات بالكلیة او فی اكثرها مما یبعد عن الحكیم الموسس للشرع والمبین لأحكامه كما لا یخفی علی ذی مسكة واعلم ان النزاع فی المسئلة لا یختص بالنهی علی ما یوهمه الاقتصار علیه فی كلام الاكثر فان المراد منه مطلق التحریم كما صرح به بعضهم اطلاقا لاسم المقید علی المطلق او الدلیل علی المدلول ویجوز ان یكون الاقتصار علیه لكونه العمدة فی ادلة التحریم مع استلزام الحكم علیه بالاقتضاء وعدمه ثبوته فی غیره من ادلة التحریم فان الادلة من الطرفین لا اختصاص لها بالنهی بل هی مثبتة للتحریم الثابت بغیره كلفظ التحریم ومن هذا یعلم بطلان المذكورات فی قوله تعالی حرمت علیكم امهاتكم فائدة المذهب الصحیح فی تخصیص العام وهو

الذی

(هامش: الشرعیة — مسائلها — فائدة)

الذی ذهب الیه اكثر الأصحاب ومنهم السید المرتضی ره والشیخ ابو المكارم بن زهرة جواز التخصیص الی الواحد وعدم اشتراط بقاء الاكثر او المساوی وبه قال ابن ادریس وحكی الخلاف فی ذلك عن ابن الجنید ره وهو قول نادر وظاهره انتفاء الخلاف فی ذلك بین الأصحاب حیث نسب الخلاف فی ذلك الی العامة قال الشیخ البهائی ره والاكثر علی جواز تخصیص الاكثر من الباقی فضلا عن مساواته والدلیل علی ذلك من وجوه الأول وجود المقتضی للصحة وانتفاء المانع اما من جهة المخصص فلانه لو كان متصلا لان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط والغایة لمطلق التحدید واما من جهة العام فلتحقق الوضع فیما یصح الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهی علاقة العموم والخصوص دون المشابهة والكل والجزء والكلی والجزئی فیما لا یصح ذلك فیه كما فی التخصیص بالمنفصل الثانی وقوع ذلك فی التنزیل الذی هو ابلغ الكلام واعلاه قال الله تعالی ان عبادی لیس لك علیهم سلطان الا من اتبعك من الغاوین مع قوله حكایة عن ابلیس لأغوینهم اجمعین الا عبادك منهم المخلصین فان المخلصین ان كانوا اقل لزم كون الغاوین اكثر وقد استثنوا من الأولی وان كانوا اكثر وقد استثنوا من الثانیة لزم استثناء الأكثر منها فاشتراط الاكثر باطل بمجموع الآیتین وقد یكتفی بالأولی لان الغاوین هم الأكثر وقد استثنوا منها الثالث وقوع التخصیص المذكور فی كلام الفصحاء والبلغاء وفی الأخبار وكلام الأصحاب كما یظهر بالتتبع احتج القائلون بالاشتراط بوجهین الأول قبح قول القائل اكلت كل رمانة فی البستان وفیه الالف وقد اكل واحدة او اثنتین او ثلاثة وقوله اخذت كل ما فی الصندوق من الذهب وفیه الف وقد اخذ دینارا الی ثلاثة وكذا قوله كل من دخل داری فهو حر وكل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او اثنین فقال اردت زیدا او هو مع عمرو ولولا ذلك لوارد بعض اللفظ فی جمیعها كثرة قریبة من مدلوله الثانی لو صح لكان مجازا لكنه لیس بمجاز فلا یصح اما الملازمة فلان التخصیص من انواع المجاز واما بطلان التالی فلان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة للتجوز والعلاقة بین الكل والباقی لیست الا المشابهة اعنی الاشتراك فی صفة الكثرة فبدونها تنتفی العلاقة فینتفی المجاز والجواب عن الاول ان القبح فی الأمثلة المذكورة لیس لاشتراط الواضع بقاء الاكثر فی تخصیص العام

بل الامر عارض للاستعمال بل له اذا روعى فيها الجهات الحسنة والاعتبارات اللائقة
وليس القبح فيها الا كالقبح فى قول القائل فى الاقرار بالعشرة له على واحد وواحد
يكون عشرة او اثنان واثنان يكون خمسة او خمسة وخمسة او اثنان وثلاثة وخمسة
فان ذلك وان كان مستقبحا فى العرف وضعيفا فى المحاورات سيما فيها الا
ان ذلك ليس لامر راجع الى الوضع اللغوى والعرف ولذا ترى انه متى تصرف فى
مثله المتكلم تصرفا يخرج من الضعف الى الحسن وصلح ويخلص عن القبح
والسماجة كما فى قوله بنت سبع واربع وثلث وقول ابى نواس اقمنا بها
يوما ويوما وثالثا ويوما له يوم الترحل خامس وقول يهودى للنبى صلى الله عليه وسلم جئناك
نسئلك عن ثلاثة وثلاثة وواحدة وقول من سأل امير المؤمنين عليه السلام اخبرنى عن ثلاثة
وثلاثة وواحدة وقول من سأل عن الفضيلة بعد النبى صلى الله عليه وسلم فقال اربعة اربعة
اربعة الى غير ذلك مما يعد قبيحا مستهجنا فى العرف لولا مراعاة النكات الوافية و
اللطائف اللائقة ولو كان القبح فى امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة او
الخروج عن قوانين العربية لوجب ان يستمر القبح مع اللفظ ولا يزول عنه ابدا
وان روعى فيها انواع اللطائف والنكات او اختلفت معه الاحوال و
المقامات فان الكلام الفاسد الملحون المخالف للقانون اللغوى الخارج
عن ضوابط اللفظ العربى يستحيل ان يصح ابدا ما بقى على لحنه وفساده و
لم يتغير عن وصفه وجهته وكيف يصح ما هو فاسد من اصله او يستقيم ما هو مختل
فى ذاته فكيف يستصلح فساد الاصل بالمحسنات العارضة والخصائص
الخارجة المشروطة بسلامة الاصل وصحته وما الوجوه المحسنة والمزايا الفاضلة
البديعة ولا البدائع البالغة فى تلك الالفاظ كما قيل الا كالكسوة الفاخرة على
الشمطاء الشوهاء القبيحة تزداد بها قبحا وشناعة وافتضاحا وفظاعة نعم
اذا صح الكلام ووافق قانون العربية ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه
نوع سماجة واستهجان او ضعف وابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح و
الابتذال بمراعاة فنون البلاغة فيه وايراده على وجه يطابق مقتضى الحال و
ربما التحق بواسطة التصرف فيه بالكلام البليغ المرتفع الذى ينافس فيه و
يتسابق عليه الا ترى ان التكرار الذى تمجه الاسماع ولا تقبله الطباع
كيف حسن فى سورة الرحمن التصرف بالنعم المختلفة المعدودة حيث انه كلما

الرابعة

ذكرنها

٨٧

ذكر فيها نعمة انعم بها قرر عليها ووبخ على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام الاجلاء
ملاحة فوق الملاحة واكتسب البلاغة فوق البلاغة ومقبولية وحسنا بلاغة
فوق المقبولية والحسن ثم انظر الى الخطاب الذى هو موضوع للموجود الحاضر
من ذوى العقول كيف يصح توجيهه الى المعدوم او الغايب والى غير ذوى
العقول اذا قصد منه حقيقة الخطاب اعنى طلب التوجه والاقبال ثم اذا
نزل المعدوم منزلة الموجود والغايب منزلة الحاضر وغير ذوى العقول منزلة
ذوى العقول ثم وجه اليهم الخطاب مجازا كما فى المنادى للمندوب وفى قوله تعالى
يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى وقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلى
وقوله الا يا نخلة يا ذات عرق وقوله ايا جبلى نعمان الى غير ذلك من الخطابات
المتوجهة الى من ليس اهلا لها باهل التنزيل لهم منزلة الحقيق بالخطاب المستاهل له
فانظر الى مثل هذا الخطاب القبيح والكلام السميج الذى يعاب قائله ويذم
صاحبه بل ينسب الى الخبل وسخافة العقل كيف زال عنه القبح بهذا النوع من التصرف
والتنزيل وكيف اكتسى بذلك حسنا وفضلا وبراعة وبلاغة وما هو الا كلام
واحد تختلف اعتباراته وجهاته فبينا هو قبيح يوبخ قائله ويرمى بالكفر اذ
صار منتظما فى سلك الكلام البليغ مرتقيا معه وداخلا فى اعلاه يمدح قائله و
يثنى عليه وكما انه قد يرتفع القبح والاستهجان عن الكلام بتنزيل المعدوم منزلة
الموجود فكذا قد يزول القبح ويرتفع عنه بالعكس من ذلك اعنى تنزيل الموجود
منزلة المعدوم كما فى التعبير عن الحاضر الواحد بصيغة الغيبة للايذان بان وجوده
كعدمه وحضوره كغيبته وبهذا الاعتبار يحسن الاستغراق واستعمال ادوات
العموم فى الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة فى البستان
او اخذت كل ما فى الصندوق او من دخل دارى فهو حر مريدا بالمذكورات
بعضها الاقل نظرا الى ان ما عدى المراد من تلك الافراد نزل منزلة المعدوم
الذى لا يمكن اكله ولا اخذه ولا يتصور منه دخول الدار حتى لا يبقى من العموم
سوى الافراد الماكول من الرمان والدراهم الماخوذة من الصندوق والعبيد
المعتقة من دخل الدار صح كلامه قطعا وزال عنه القبح الثابت له قبل ذلك
الاعتبار وقد يحسن ذلك باعتبار اخر وهو ان المتكلم فى الامثلة المذكورة
قد اكل من الرمان احسنه ومن الدراهم اجودها وقصد عتق افضل من

بلاغة

كان كل رمانة

اذا قال ذلك

دخل الدار من عبيدی او احبهم الیه فکانما قد اکل کل الرمان واخذ کل الدراهم و اعتق جمیع العبید فاطلق لفظ العموم نظرا الی ان القلیل الذی وقع علیه الفعل بمنزلة الکثیر وذلک نظیر قولک زید کل الرجال وعمرو کل الفرسان ترید بذلک معادلة الواحد الجماعة والقلیل للکثیر ومثل ذلک فی الکلام کثیر جدا وقد یحسن ایضا بان یکون المراد انه قد اکل من الرمان واخذ من الصندوق قدر الکفایة فما زاد فانه یصح ان یقول اکلت کل الرمان واخذت کل ما فی الصندوق وذلک کما یقول من اکثر من اکل الخبز وشرب الماء حتی شبع وارتوی وربح تجارته ربحا عظیما حتی استغنی اکلت الیوم کل الخبز وشربت الیوم کل الماء وحصلت الیوم کل الربح یقصد بذلک المبالغة دون الحقیقة وهذا ایضا فی العرف والمحاورات کثیر شایع ولیس الوجه فی ازالة القبح فی الامثلة المذکورة منحصرا فیما ذکرناه فان الوجوه المصححة لاخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظ لا تحصی فی عدد ولا تنضبط فی حد وانما یستنبطها فی محالها ومواضعها من اخذ من فنون البلاغة بالحظ البالغ ویقف عن التصرف فی ذلک وامثاله من لم یعض فی تلک الصناعة بضرس قاطع وعن الثانی بان العلاقة بین الکل والباقی هی علاقة العموم والخصوص وهی غیر علاقة المشابهة والاشتراک فی الصفة وغیر علاقة الکل والجزء وکذا غیر علاقة الکلی والجزئی لان المشابهة انما هی بین العام والاکثر بخلاف العموم والخصوص فانه یتحقق فیه وفی الاقل ولیس العام مرکبا من الافراد حتی یکون العلاقة بینه وبین الافراد علاقة الکل والجزء ولا صادقا علیها صدق الکلی علی جزئیاته حتی یکون العلاقة الکلی والجزئی بل علاقة العموم والخصوص هی نوع مستقل من انواع العلاقة مغایر لما عداه من الانواع وقد انبتها علماء الاصول قال الشیخ البهائی ره فی الزبدة وحصرت ای العلاقة فی خمسة وعشرین قد فصلناها فی الحاشیة وعد من جملتها الخاص للعام کزید للعلماء وعکسه کعکسه ورددها ابن الحاجب والعضدی وغیرهما الی خمسة هی الاشتراک فی شکل والاشتراک فی صفة والکون علیها والاول الیها والمجاورة وقال العضدی وهذا ای الخاص یعم ما کان احدهما فی الاخر ککون الجزء فی کله والحال فی محله والظرف

فی مظروفه وما لا یکون کذلک بل هما فی محل واحد او محلین او جزئین متقاربین بل وما هما متلازمان زمانا کالسبب والمسبب وفی الخیال کالضدین قال ووجه الضبط ان یقال اما ان یکون بین ذاتیهما اتصال ام لا والاول المجاورة والثانی اما ان یحصل للذات او لا والاول اما وصفان بینهما تقدم وتاخر فان استعمل المتقدم للمتاخر فالکون علیها او بالعکس فالاول الیها والثانی اما ان لا اتصال بالذات ولا هما فی محل فان لم یکن لهما حال یشترکان فیه فلا علاقة قطعا وتلک الحال اما امور محسوسة وهو الشکل او غیرها وهو الصفة والعلم بتحقق العلاقة بین العام والخاص مع حصر انواع العلاقة فی الخمس وخروج هذه العلاقة عما عدا المجاورة منها یقتضی انها من اقسام المجاورة الخیالیة کعلاقة الکل والجزء والکلی والجزئی علی ان التحقیق ان العلاقة غیر متوقفة علی السماع ولا محصورة فیما ذکروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال المعنی المستعمل فیه بالمعنی الموضوع له وهو غیر محصور ولذا تری ان الاصولیین وارباب البیان لم یقفوا فیها علی حد مضبوط ولا علی عدد معلوم فان الاکثر منهم یزید علی الاول بحسب استقرائه وتتبعه حتی حکی عن صفی الدین الهندی انه قال الذی یحضرنا من انواعها احدی وثلثون نوعا وعدها ومن قلل الاقسام من المتاخرین حتی ردها الی اثنتی عشرة او الخمس الاتی حاول القصر والجمع لکونه اقرب الی الضبط وادعی الی الحفظ ولم یرد النقص والاسقاط وما ذکره المتاخرون بایجازه اجمع لشواذ العلاقات واشمل لنوادر الاتصالات مما فصله القدماء واستبطوه

فائدة الحق جواز تخصیص الکتاب بالادلة الظنیة المعتبرة شرعا لرجوعها الی القطع بل انتهائها الی الکتاب فلو لم یجز تخصیص الکتاب باخبار الاحاد لزم سقوط حجیتها بالکلیة اذ ما من خبر یتضمن امرا مخالفا للاصل الا وفی مقابله شیء من عمومات الکتاب واقله ما دل علی اصالة الاباحة کقوله تع خلق لکم ما فی الارض جمیعا وقد اثبت الاصحاب فی کتب المطاعم محرمات کثیرة لا مستند لها سوی اخبار الاحاد وما فی معناها من الادلة الظنیة وکذا فی سایر کتب الفقه وابوابه والعمدة فی حجیة خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم علی ذلک وهو حاصل فی الاخبار المخصصة لعمومات الکتاب فلا وجه للتخصیص بغیرها فائدة الخاص وان کان مفهوما مقدم علی

العام وان كان منطوقا لقوة الدلالة في الخاص وضعفها في العام وما ذكره
من تقدم المنطوق على المفهوم فليس المراد انه مقدم عليه مطلقا اذ ربما اختص
المفهوم بمرجح يقتضي تقديمه ولا يكون المنطوق مقدما بل المراد انه مقدم
على المفهوم مع تعادلهما ومرجعه الى ان المنطوق من حيث انه منطوق مقدم
على المفهوم من حيث انه مفهوم وهذا لا ينافي تقديم المفهوم الخاص على المنطوق
العام من حيث العموم والخصوص فان قلت المفهوم ان ترجح باعتبار كونه
خاصا فالعام يترجح لكونه منطوقا فيتعادل الدليلان ولا يرجح الاستدلال
باحدهما قلت تعادل الدليل انما يلزم لو تعادل جهتا الترجيح فيهما و
الجهتان هنا غير متكافئتين لان الفهم يتسارع الى التخصيص عند جمع
الدليلين وملاحظتهما من غير توقف ولان تخصيص العموم شائع كثير بخلاف
الغاء المفهوم ولان دلالة المفهوم على المراد المعين اظهر من دلالة المنطوق
العام عليه والترجيح هنا ليس الا لقوة الدلالة ومما يقتضي ترجيح المفهوم
وضوح الدلالة سيما مفهوم الحصر حتى قيل انه لا يقصر عن المنطوق فائدة
العموم الوضعي يتناول الافراد الشائعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فائدة
فانه يختص بالافراد الشائعة ولذا ترى ان الفقهاء يفرقون بين اطلاق
الاذن وعمومه في مثل الاجارة والوكالة والعارية والمزارعة والمساقاة
فلو قال بع هذه السلعة واطلق وجب بثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب
بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك وكذا لو
اعاره الثوب فانه ان اطلق لم يجز ان يفرشه ولا التحافه ولا ايتزاره اذا
كان من ثياب التجمل بخلاف ما اذا سوغ الاستعمال بما شاء وكيف شاء
وكذا لو اجره ارضا زراعة فان اطلق لم يجز له الغرس بخلاف ما لو قال اصنع
بها ما شئت فان قيل لا يخلو اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه
باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها المعاني الظاهرة السابقة
الى الفهم اولا يكون كذلك نظرا الى ان المعتبر صدق اللفظ حقيقة حصل
التبادر او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشائعة
كالاطلاق وعلى الثاني يجب تعميم المطلق كالعام فالفرق بين الاطلاق
والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه ظاهر لان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه

في الخطابات

في الخطابات الشرعية والمطلقات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه نحو
الكلام المسوق في البيان دون الابهام والحمل على الافراد الشائعة يكفي في
حصول هذا الغرض ولا داعي الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فمدلوله
الاستغراق فيجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشائعة تخصيص لا يرتكب الا
لدليل فائدة المتبادر من تحريم الذوات حيث يطلق تحريم معظم ما يقصد
عرفا كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في
الموطوء فاذا قيل حرم عليكم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك
منه سابقا الى الفهم وهذا معلوم من استقراء كلام العرب بل طريقة
العرف في سائر اللغات وربما قيل ان مثل ذلك مجمل لاستحالة تحريم العين
وتعدد ما يصلح للتقدير من دون مرجح والجواب عنه ظ مما قلناه فان العرف
اوضح دليل على تعيين المقدر على انه لو سلم التساوي فالواجب الحمل على
العموم لان الاصل في كلام الحكيم هو البيان دون الابهام فائدة صدور
صدور العبادة عن النبي صلعم او الائمة لا يقتضي كونها افضل من عبادة
اخرى مضادة لها الا اذا كانت العبادة المأتي بها طاعة مستمرة مانعة عن
العبادة المضادة لها فان صدور مثل هذه الطاعة المطردة الدائمة من
الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها على غيرها من الطاعات
المضادة لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتأسي
في مثل هذا الفعل مقتض للفضلية والافضلية معا واما اذا كانت العبادة
المأتي بها غير مانعة عما يضادها في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة
وبضادها اخرى كما في اكثر الطاعات والعبادات فان صدورها
عن الحكيم لا يقتضي ايثارها ولا كونها افضل من غيرها لامكان صدورها
وصدور مضادها عنه ع في زمانين فلا يكون صدورها ايثارا فالتأسي
في مثل هذه الافعال انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية فائدة الكتاب
هو القرآن الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على
مر الدهور والحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من لدن حكيم حميد وانزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين و
بيانا للعالمين وانه الخطيب الآمر والواعظ الزاجر والحبل الموصول

واحد الثقلين اللذين خلفهما الرسول وهو محكم ومتشابه والمحكم منه حجة
بنفسه وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التاويل
والعلم اليقيني بجميع القران محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مختص بهم وبذلك
كان تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وعمى وعليه تنزل الروايات المتضمنة
لاختصاص علمه بهم ع ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم واما الخبر المشتمل لا يجوز
التفسير الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان
المفصل لا تفسير جميع القران والا لزم تقدمه على المتشابه او احتياج المحكم منه و
هو البين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء
من جميع الفرق من عهد النبي ص الى يومنا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز و
التمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم المتشعبة والفنون
المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود تفسير بل اوجبوا عرض غيره عليه كما
ورد الامر به في الاخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة وفي الحديث ان على كل
حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فذروه والذي يلزم الفقيه من تفسير القران معرفة ايات الاحكام المتعلقة
بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم
المشهورة ككنز القران وكنز العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها
من الكتب الموضوعة في هذا الشان والمشهور انها نحو من خمسمائة اية وقيل
انها اقل وقيل انها اكثر والاصوب ترك التحديد فانها تزيد وتنقص بحسب
اختلاف العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط
والانتقال الى الافراد الخفية والتنبيه للوازم النظرية وعن الباقر ع
نزل القران على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال
وربع فرائض واحكام وعن امير المؤمنين ع انه نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا
وثلث سنن وامثال وثلث فرائض واحكام والروايتان مع اختلافهما
مخالفتان للتحديد المذكور فان القران ستة الاف وستة وستون اية
فربعه الف وستمائة وستة وستون وربع وثلثه الفان ومائتان واثنان
وعشرون والتحديد بالخمسمائة بعيد عنهما وان اعتبر بحسب الكلمات والحروف
ثم ايات الاصول الى الفروع والتوزيع بالاشعار الغير البالغ حد الظهور والوجه
حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع وان اختلفت في المقدار او حمل
الربع على ما يشمل البطون والثلث على ما يعم وبطون البطون او الاول على غاية

ما يصل اليه

٨١

ما يصل اليه انظار العلماء والثاني على ما يعم والمختص بالائمة ع او حملها على الكلام لانها
دون ايات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار او تعميمه بحيث يشمل البطون
ولا ريب ان الاول اكثر من الثاني فان الاية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة
وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره ان سورة البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم
واية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد زاد المتاخرون على ذلك شيئا كثيرا و
لا تزال تزداد بتلاحق الافكار وتعاقب الانظار والمعتبر في الحجية ما تواتر
اصلا وقراءة ويجب الجمع بين القراءات كما يجب الجمع بين الايات ولا عبرة بالشواذ
وقيل انها كالاخبار الاحاد ويضعف بخروجها عن القران لان من شرطه التواتر
بخلاف الخبر ومنسوخ التلاوة حجة مع القطع به لانه من كلام الله ومن القران
باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وجاز مسه للمحدث و
المنقول منه لا يبلغ حد القطع فيهون الخطب في هذا الفرع فائدة السنة قول من
لا يجوز عليه الكذب والخطاء وفعله وتقريره غير قران ولا دعاء وما يحكي احد الثلثة
ليحصل ظن وحديثا وهو قدسي ونبوي وامامي والكل حجة والغرض منها ما يتعلق
بالاحكام واستفادتها من القول ظاهرة واما الفعل فالوجه فيه اصل الاشتراك
فيما لا يعلم كونه من الخواص فان علم فيه الوجه من الوجوب او الندب او الاباحة
اشترك بوجه المعلوم ولا يثبت به الرجحان في العبادات ولا الجواز في غيرها وهل
يثبت به الوجوب لكونه الاصل في فعل الحجة الاظهر ذلك لاسناد الائمة الى فعل النبي ص
واسناد بعضهم ع الى فعل بعض واستدلالهم به على الوجوب من دون تعرض
للوجه في النقل المستفيض واحتجاج معظم الفقهاء به على ذلك مطلقا ولعموم الامر
باتباع النبي ص والائمة ع في الكتاب والسنة وهو للوجوب وان استلزم تخصيص
ما علم ندبه او اباحته ترجيحا للتخصيص على المجاز كما اعترفوا به في مثل قوله ع خذوا
عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي والخبران من شواهد المسألة وظاهر الادلة
وجوب التاسي في جميع العبادات فان المنسك مطلق العبادة كما في القاموس
وغيره ووجوب الاتباع لا يتوقف على العلم بوجوب الفعل المتبع وان استلزمه
لاشتراك التكليف وامتناع زيادة الفرع على الاصل والعلم بالوجه بادلة
التاسي لا يلزم عدم العلم به من خارج كما هو المفروض في محل النزاع والوجه في
التقريع وجوب انكار المنكر وتنبيه الغافل فيشترط تحقق شرائطه او يثبت به
الندب في العبادات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر فالوجه

ثبوته وان لم يشترط فى صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات الافعال ويشترط فى الثالث انتفاء التقية فان وجدت سقط دلالتها على الحكم الواقعى وقد يثبت بالقول حكم ظاهرى اذا كانت التقية لمصلحة المخاطب ويستمر باستمرار السبب كما فى قصة على بن يقطين وغيره من امره بوضوء العامة وامثاله لذلك حتى زال ما كان يخشى عليه من الاذية مع علمه بانه خلاف اجماع الامامية فائدة الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم الاعصار كلها او اختص ببعضها او عم فقهاء عصر واحد او اختص بالبعض الكاشف عن قول الجميع من الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى يلزمه الحجية ولا تفارقه قطعا فان قول المعصوم ع حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه نعم وجود الكاشف وعمومه فى الاعصار يتوقف على وجود الامام ع وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور مقررة فى الاصول معلومة من المذهب وقد اشير الى حجية اجماع الامة فى ما رواه الفريقان عن النبى ص لا يجتمع امتى على ضلالة وقوله ص من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه والى ما يعمه وغيره ما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا وافقنا اهل الخلاف على الاول وان خالفوا فى التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا فى ذلك الى نحو ما ذكرناه من الوجه فيه مجرد اتفاق الاراء بل وجود المعصوم ع من الخطأ بين العلماء ولو انهم وقفوا على الحق الذى قررناه لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلف التعليل فى محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين ويثبت العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل فى تحديده انه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة لصح على جميع المذاهب على اختلافها فى تعيين تلك الفرقة فانه اختلاف فى المصداق دون المفهوم والطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر والمحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وحصول التسامع والتظافر بالنقل وان لم يبلغ معه طريق حد الطريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم فى الافاق ولا عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم

فائدة

خلاف

كالايمنع

٨٢

كالايمنع لكثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم مع العلم باتفاقهم على الكثير من المسائل والمنكر يدافع باللسان ما يحكم به الوجدان وينكر سورة الى الفقر باعتباره لضروريات الدين والمذهب بحصول العلم الضرورى بهما للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام وبحصول العلم لكل احد بان جمهور المسلمين فى شرق الارض وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع علمهم بعدم المشاهدة ونقل الثقة وباتفاق العلماء الاثبات على نقل الاجماع من عصر الائمة ع الى زماننا هذا فى اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب المصنفات مما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجاز وتغيير الاصطلاح واطباق الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من العلم بالاجماع لمنعا من الشهرة ايضا اذ لعل فيمن لا يعرفه من الفقهاء المنتشرين فى الافاق جمعا كثيرا يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا هذا مع مسيس الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك اذ قل ما يتفق من النصوص فى ابواب الفقه من الطهارات الى الديات ما ينطبق على تمام الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع فى التعدية عن المدلول والقصر على بعضه فى النص فى وجوه دلالته مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل بالكثر الاحكام وبالجملة فلا يقوم للفقه عمود ولا يحصل له عود الا بهذا الاصل فمن انكره فى الاصول فسوف يضطر اليه فى الفروع وقد وجدنا كثيرا من الناس ينكرون فى السعة ويعترفون به عند الضيق وليس منشأ الامر قلة التحقيق واما الكشف عن قول المعصوم ع وهو مناط الاجماع عندنا فللاصحاب فيه طريقان الاول وهو مسلك المعظم والمنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم ع للعلم باتفاق من يشمله ومرجعه الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان الامام ع احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام ع قائل به اما الاولى فلان الامام المعصوم ع سيد العلماء ورئيس الفقهاء وهو موجود فى كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو قضية المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالى باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل لان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة وعليهما يبتنى جميع البراهين المنتجة للعلم واليقين لان العلم بالاجمال فيها لو توقف على التفصيل لزم الدور والطريق الى العلم الاجمالى هنا ما ذكرناه مفصلا وحاصله التتبع الذى به يظهر مذهب الفقهاء

من العلم ع

النهج ع

من مذهب الشاهد وينكشف حال من لا يعرف من قول من يعرف ولا يقدح فيه وجود
الخلاف في بعض الطبقات ولا وجود المخالف الشاذ في عصر المجمعين اذا كان معروف
النسب نعم يشترط دخول كل من لا نعرفه ممن يحتمل كونه الامام ع لان القطع بدخوله لا يحصل
الا بذلك فانا لا نعرف الامام ع بشخصه ومع فرض المعرفة به لا حاجة الى استعلام غيره
وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام ع بعينه على
وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه
في صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق لكن
هذا على تقدير طريق امر بعيد الوقوع مختص بالاوحدي من الناس وذلك في بعض
المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا ينقض به ما قررناه الثالث حصول العلم
بقوله للعلم باتفاق غيره من علماء الطائفة وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة
من عدم الرد وفيه وجهان الاول البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على
الله نصب الامام ع فانها تقتضي ردهم لو اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الالطاف
فان امتنع حصوله بالطرق الظاهرة فبالاسباب وحيث انتفى الرد علم موافقته
لما اجمعوا عليه فيكون حجة وحجيته وان كانت متوقفة على وجوب الرد لكن وجوب الرد
لا يتوقف على حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ولا يرد على ذلك ثبوت الحيرة في زمن
الغيبة لان وقوع الجميع فيها وثبوتها للكل في الحكم الواحد غير مقطوع به ولا نقض
الا بامرين على ان الرد عن الباطل لا يستلزم رفع الحيرة اذ مع التردد والاشتباه
يحصل التخلص بالتوقف في الحكم والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل
وهذه الطريقة قد سلكها الشيخ ره في العدة وادعى ان العلم باجماع الطائفة لا يحصل الا
بها واختارها جماعة منهم الحلبي في ظاهر الكافي ورد عليها المرتضى ره في الذريعة واحتمل
اختصاص اللطف المذكور بزمان الظهور قال لو اذا لكنا نحن السبب في غيبته ع فقد
اتينا من قبلنا لا من قبله وفي العدة ان هذا هو الذي ذهب اليه المرتضى ولا خبار
المنع منها اخرا ويفهم منها ارتضائه لها اولا وقد ينتصر لها بان وجود الامام
في زمن الغيبة لطف قطعا فيثبت به كل ما امكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع
وان هذا اللطف قد ثبت وجوبه قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وقد
ورد ذلك عن النبي ص والائمة ع بالفاظ مختلفة ومعان متقاربة وان النقل

المتواتر قد دل على بقائه وعن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان
وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه ويعلن الحق ويرد كيد الكائدين وعنه ع و
عن اهل البيت ان فينا في كل خلف عدول ينفون عن الدين تحريف الغالين
وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وفي المستفيض عنهم ع ان الارض لا تخلو الا
وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا شيئا تممه لهم ولولا
ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يفرقوا بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين ع في عدة طرق
اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل
حججك وبيناتك وفي بعضها اللهم لا بد لارضك من حجة لك على خلقك يهديهم الى
دينك ويعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك ولا يضل من تبع اولياءك بعد اذ هديتهم
اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم او مترقب اذ غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان
علمه وادابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون وفي تفسير قوله تع انما انت منذر
ولكل قوم هاد في عدة روايات ان المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم
الى ما جاء به النبي ص وفي بعضها والله ما ذهب منا وما زالت فينا الى الساعة وعن
ابي عبد الله ع قال ولم تخل الارض منذ خلق الله ادم من حجة له فيها ظاهر مشهور او غائب
مستور ولم تخل الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس
بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب وعن الحجة القائم ع
عجل الله فرجه واما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبها عن الابصار
السحاب واني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار في هذا
المعنى اكثر من ان تحصى ومقتضاها تحقق الردع عن الباطل والهداية من الامام الى
الحق في زمان الغيبة والمراد به حصولها بالاسباب الخفية كما يشعر به حديث السحاب
دون الظاهرة فانها منفية بالضرورة ولا ينافي ذلك تضمن بعضها الاعلان بالحق فانه
من باب الاسناد الى السبب والاحتجاج مبني على ان المراد حصول الرد والارشاد
قبل الاتفاق والا كان خلاف المطلوب وكان الاكثر حملوها على بيان الالطاف
التي من اجلها وجب نصب الامام وان تخلف عنه في زمن الغيبة لوجود المانع
وصراحة بعضها في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي يابى ذلك الثاني

دلالة التقرير والامساك عن النكير على عصابة المجمعين فان تقرير المعصوم حجة في فعل
الواحد فكيف بالجمع الكثير والجم الغفير ولا تمنع عنه الغيبة مع العلم بالخلاف والتمكن من
الرد فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا وان كنا
لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا وتعرض عليه اعمالنا ولا يلزم
من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجود من المحق ولا وجوبه في شان
العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المنتهين بنفسه بالمعصية
حال الظهور ولانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفي لحديث عرض العمل وهذا
الوجه قد اعتمده بعض المتاخرين ويحتمله كلام ابي الصلاح وهو مبني على وجوب
التنبيه على الخطاء مط او مع العلم بعدل الظن ولو خص بالامام لما يلزمه من وجوب
الهداية عاما الى قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا المسلك بوجهيه وجود مجهول
النسب لان المفروض خروج الامام ع فلو انحصر غيره في المعروفين كان حجة ولا يمنع
منه وجود الخلاف المتقدم وفي المقارن اشكال ذو وجهان وهل يشترط انتفاء
الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه قيل نعم ويحتمل العدم اذ لا حجية لها مع فرض
اتفاقهم على خلافها المسلك الثاني كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع
للعلماء ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلان فتوى الواحد من علمائنا الثقات
الاثبات تفيد الظن بوقوفه على دليل الحكم فاذا وافقه فتوى مثله او من هو اعلم
منه واوثق قوي الظن بذلك قطعا وكلما انضم اليه مثله وامثاله تقوى و
تضاعف حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان اصلها
الاحاد التي لا تفيد علما بالانفراد وان حصل بها ذلك بواسطة التعاضد
والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من محققي المتاخرين وهو قوي متين وطريقه
الحدس الصائب والذهن الثاقب وليس ذلك بحجة للتعويل على مجرد اجتماع
الاراء كما هو مذهب اهل الخلاف بل لكشف اتفاق اهل الحق عن اصابة الدليل
والوقوف على الحجة الواصلة اليهم من الحجج ممن لا يجوز عليه الخطاء ولا ينتقض
بالمشهور لان الشهرة بما هي شهرة لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت
اجماعا قطعا وخرجت عن مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين
من اصحاب الائمة كزرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار
والحلبي واضرابهم من الفقهاء المتمكنين من سماع الاحكام من الائمة وغيرهم
من فقهاء الغيبة الذين تتبعوا الاثار الباقية من الائمة الاطهار ولا في
هؤلاء بين القدماء المتمكنين من كتب اصحاب الائمة واصولهم كالصدوقين

والقديمين

والقديمين والشيخين والسيد المرتضى رض وامثالهم ومن تاخر عنهم ممن لم يتمكن
من جميع ذلك او اكثره كالفاضلين والشهيدين وساير المتاخرين فان المناط في
الجميع واحد وهو اجتماع الظنون البالغة الى حد اليقين وان اختلفت بالقلة
والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل بالعدد اليسير من اصحاب الائمة ع ويتوقف
على اتفاق الكثير من غيرهم على اختلافه باختلاف طبقاتهم في الدين والتقوى و
اختلاف مراتبهم في الفقه والضبط وايضا فان حصوله بالطبقة الاولى طريق
الى حصوله بما يليها وهكذا الى ان يصل البناء بتلقي المتاخر من المتقدم و
وصوله من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق من السابق يدا بيد وخلفا عن
فائدة
سلف فائدة الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا
يتوقف في الايصال الفعلية امر وان توقف التصديق بكونه موصلا او فهم
المراد منه على امر فالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الى ان توصل
الى موصل امر والحاصل انه لا واسطة بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان
يكون الموصل بالذات الى المط شيئا دل عليه الكتاب بعد ذلك ولا ينافي توقف الايصال
على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه
على فهم الخطابات الواقعة فيه المتوقف على معرفة متن اللغة والنحو والتصريف
والنكات البيانية والمحسنات البديعية وغيرها من فنون البلاغة والعلوم
الاصولية من اصول الدين وفروعه ومثله الحديث المتوقف ايصاله على دليل
حجيته وانطباقه على حكم الله تع لان مضمون كلام النبي ص مطابق لحكم الله و
ان مضمون كلام المعصوم ع كذلك والا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الش
وقرره لا ما وضعه المعصوم وقرره لكن لا يتوقف شيء منهما في نفس الايصال الى
امر اخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل اخر يدل على المط كان ينقل الحجة كلاما
من غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله الحجة عن غيره لا نفس كلام الحجة و
هكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال الى المقصود بنفسه الى شيء
اخر ودليل بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة بينه وبين المط فيتحقق
بها الايصال ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى الموصل المط وان توقف التصديق

بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى الادلة الدالة على كونه حجة بحيث الوفاق عند العامة فانا نستدل على المطلوب الفرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا مثلا كما استدللنا بالكتاب على المط وعلى كونه حجة بما دل عليه و
لا يحتج بالاجماع على الخبر الذي كشف عنه الاجماع ولا تعيين دلالته وكيفيته بتحقق الائمة
ومن رواه وعن روى وكيف طريق دلالته فانك نعت الشهرة الواهية في هذا المقام
ان الاجماع ان اريد حجيته بمعنى كونه حجة في نفسه فذلك مما لا يقولون به وان كان
لاجل كشفه عن قول الحجة كان الدليل حقيقة قول الحجة دون الاجماع نعم يتوقف عليه
قول الحجة كما يتوقف على اللغة وساير فنون العربية وغيرها من المدارك الاصولية
وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لساير الادلة ولا عده كاشفا منفصلا عن ساير المدارك
والا لوجب عد كل ما يتوقف عليه المط دليلا عليه واما الزيادة على العدد المعروف
بين الاصوليين فائدة الشهرة مؤيدة وليست بحجة على المشهور ما لم تبلغ القطع لان
الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لثبوت الشهرة في
عدم حجية الشهرة وليس غيرها بالاعتبار منها واعتبارها تناقض وفي البعض ترجيح
من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها مط ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون
بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر
بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لظهور الدليل
للمدلول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك
وربما يتفق لبعضهم الاستدلال بالمشهور والاشهر مع وجود الحجة عندهم كما اتفق
للعلامة وغيره في مسئلة تحديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع اخر
وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في
بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ كل منها حد الحجية ويشترط في هذا النوع افادة المجموع
للقطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة اللفظ بناء على حجية الاشعار ولذا اعتضد
بغيره وان لم يبلغ حد القطع وقال الشهيد ره في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه
فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لان عدالتهم تمنع من الاقتحام
على الافتاء بغير علم ولقوة الظن في جانب الشهرة وما قربه ره بعيد وبين تعليليه
تدافع فان الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن ومع العلم فلا ريب في
الحجية لكشفه عن قول الحجة والحق انه على هذا التقدير اجماع لان الاجماع عندنا

هو الاتفاق

٨٥

هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع دون اتفاق الجميع ومن ثم لم يقدح فيه
مخالفة معلوم النسب وموضع البحث الشهرة الغير البالغة حد اليقين واعتبارها مبني
على اعتبار حجية الظن مط وليس ذلك من مذهبنا وان اوهمه بعض العبارات
والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر
الكتاب والسنة واخبار الاحاد ونحوها وانسداد باب العلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن
الا اذا تساوت الظنون ولم يدل على اعتبار بعضها دليل مخصوص وليس الامر كذلك
فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتباره بالخصوص والظن المعتبر كالعلم
الباب فيه متسع وان ضاق باب العلم او انسد كما قيل وربما تعلق بعض المتاخرين
في حجية المشهور بمثل قول الصادق ع لزرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر وهو تعلق ضعيف فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشهور بقرينة
وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك اي الحديث
المشهور بينهم وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد بل من باب تخصيصه
والفرق ظ الا ترى انه لو قيل هل ينجس الماء بملاقات النجاسة فاجاب ع بان ما كان
كرا لا ينجس بالملاقاة فان المعنى ان ما كان كرا من الماء لا ينجس بها وغير الماء كالمضاف
والمائع خارج عن العموم لان العموم مخصص بغيرهما واما قوله ع في مقبولة عمر بن حنظلة
فان المجمع عليه لا ريب فيه فيحمل المشهور فيه على ما بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه
حجة مط ولو حمل الاجماع على المشهور بقرينة السياق فليس نصا في حجية المشهور لاحتمال
ارادة الحديث المشهور دون المشهور مط فائدة الشهرة اما في الرواية او في الفتوى
والثاني يحصل بكل منهما ودعوى اختصاصه ببعض المتاخرين بالاولى وفيه عدم ظهور دلالة قوله
خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله ع ما اشتهر اعم مما اشتهر نقله او
اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح على الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصوله في
الحديث المفتى به ولان الامر بالاخذ بما هو المشهور ليس تعبدا محضا بل لدلالة الشهرة
على القبول فاذا تحقق القبول كان احق بالاعتبار ولو تعارضت الشهرتان بان كان
احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظ ترجيح الثانية
لان الظن فيها اقوى كما علم مما قلناه بل يرجح في كل باعتبار الفتوى وان خلت عن النص
ظاهرا اذا علم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم عنه ليس الا لاستنادهم الى ما هو اقوى
منه كما قال وكذا لو عارض الشهرة المستندة الى الحديث ضعيف لان نسبة القول الى الامام
قد تعلم وان ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن

حجية ظاهر ولا ان الخبر فيه على المشهور ولان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه ع

فائدة

ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم قلت ومن هنا يعلم ان ما دل
على خلاف المشهور كلما صح سنده وتعددت طرقه وانقوت دلالته اشتد ضعفه الا
اذا علم عدم ظفرهم به او غفلتهم عن دلالته او عدولهم عنه لوجه ضعيف ولذلك
في الاطلاع وجهان من تعارض الاصل والظاهر وللنظر في خصوصيات المواضع
مجال واسع فلا تغفل فائدة الشهرة عاضدة مطلقة او مخصصة بالفتاء فائدة
او المتاخرين لوجود المقتضي وهو اجتماع الانظار وبعد الكثير عن الخطاء ولو
تعارضت الشهرتان ففي ترجيح احديهما وجهان من قرب من قرب عهد المتقدمين
ودقة نظر المتاخرين وكشف عدولهم عن الخلل في دليل الاولين وينقدح من هنا
التفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل او
التعمق في دليل النقل وقد ترجح الاولى باستقرار الترجيح بها فلا ينتقض بالاخرى
ويضعف بعدم استقرار المرجحات كالادلة والمتاخر كاشف فلا يلزم تغير
الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واولى اشهر القولين الى الشذوذ
وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار ووجدان النص والمرجح في اصل ذاهب
وروده عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول الاول وقد يشكل
القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بالبين في الاصول ولا العقول ويمكن دفعه
بان تجدد المدارك كاشف عن وجود مدرك اخر سابق يقوم مقام اللاحق
ويثبت به وفقد السبب المخصوص لا يضر لان الغرض الوصول الى المطلوب باي
وجه كان ولك ان تمنع وجوب نصب الدليل الموصل فان الحكمة ربما اقتضت
الخفاء كما انها قد تقتضي الظهور وبطلان التصويب انما يقتضي ثبوت
الحكم الواقعي لا وجود الدليل في الاصول ولا فرق بين فقد الدليل في الاصول
ووجوده مع عدم التمكن منه والثاني متحقق كما يشهد به بعض مقدمات
الاجتهاد التي يتضيق عن الاحاطة بها في الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء
البين لحال الاحتياج الى العمل وقد يلتزم في مثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان
تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا اختلاف الاحكام
باختلاف الظنون الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب فائدة عدم فائدة
تعرض الاصحاب لرواية في مسئلة ليس من القدح في شيء فان الرواية متى
صلحت للاحتجاج صح التمسك بها ولم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غير
هذا المستدل كيف ولو كان كذلك لتوقفت الادلة على المستدل الاول و
توقفه

امتنع

والبعض
وامتنع التعدي عنه بتكثير الادلة وتحقيق المسائل ولوجب القدح في اكثر الاجماعات
المذكورة في امهات كتب الاصحاب فان المتاخر بعد الشهيد الثاني قد زاد عليه
كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيدان على الفاضلين و
الفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله في عباده
وبلاده بتكامل العلوم والصنائع يوما فيوما بتلاحق الافكار واتساع الانظار
وزيادة كل لاحق على سابق اما بزيادة تتبعه وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول
ووقوفه على ما لم يقف عليه اولان افكار الاوائل وانظارهم هيات لم تكن
دائما ونظل اصابتها فزاد عليهم بما اخذ عنهم او لعناية ربانية ولطف مخصوص
ساقها الى المتاخر زلفة وكرامة يختص بها وليس شيء من ذلك ما يزدري بحال المتقدمين
او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس في
خاتمة كتاب السرائر قال ولا ينبغي لمن استدرك على من سلفه وسبق الى بعض الاشياء
ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث زلوا لانهم كدوا افكارهم
وشغلوا زمانهم في غيره ثم صار الى الشيء الذي زلوا فيه بقلوب قد كلت
ونفوس قد سئمت واوقات ضيقة ومن ياتي بعدهم فقد استفاد ما استخرجوه سئلت
ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة واكتسبت
قوة فليس بعجب اذا صار الى حيث زل فيه من تقدم وهو موفور القوى مستريح الزمان
لم يلحقه خلل ولا خامره ضجر ان يلحظ ما لم يلحظوه ويتامل ما لم يتاملوه وبذلك زاد طلك
المتاخرون على المتقدمين وكثرت العلوم بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد
الاجال هذا كلامه زيد اكرامه وكما ان استدراك اللاحق على من سلفه لا يوجب طعنا فيهم
فكذا اهمالهم لما استدركه لا يوجب طعنا فيهم ولا فيما سبق اليه ولو كان الاستدراك
على السلف طعنا في الخلف لكان السلف اولى به لتقدمهم في ذلك وسبقهم
اليه اذ ما من احد الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها المتقدم
او لم يشبع القول فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم ياتي
المتاخر فيها بنص او نصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها
والاستدراك بالنص على الشهيد الثاني كثير جدا ولو استقصاء المواضع التي
اتفق ذلك له او لغيره يفضي الى غاية التطويل فائدة مراسيل ابن ابي عمير فائدة
لا تقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل الا عن ثقة

قال الشيخ (ره) في العدة في بيان حكم المراسيل واذا كان احد الراويين مسندا والآخر
مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا
ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير و
صفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا
بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما يسنده غيرهم ولذلك
عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم وقد نقل الثقة الجليل ابو عمرو
الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالعلم والفقه واورد
اخبارا كثيرة تدل على توثيقه وتورعه في نقل الاخبار حتى انه نقل عنه الامتناع
عن رواية اخبار العامة كراهية التخليط وبالجملة فالظن الحاصل من مراسيل
ابن ابي عمير وامثاله لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات خصوصا
اذا انضم اليه عمل الاصحاب بمضمونها والاعتماد على الجرح والتعديل بالظنون
الاجتهادية كما اختاره جماعة من المحققين فائدة خلو الكتب الاربعة عن فائدة
رواية لا ينافي حجيتها اذ ليس من شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف
وقصر الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط ما عداها من كتب الحديث
عن درجة الاعتبار مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار
ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والكمال
من مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة
النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة لم يزالوا
في جميع الاعصار والامصار يستندون الى هذه الكتب ويفزعون عليها
فيما تضمنته من الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار ولم يسمع من
احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها
واقبال الفقهاء على تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها
عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي
اختصت بها من بين الكتب المصنفة في هذا المعنى فانها مع جودة ترتيبها
وحسن تهذيبها وكون مؤلفيها رؤساء الشيعة وشيوخ الطائفة
اجمع كتب الحديث واشملها لما يناسب انظار الفقهاء من احاديث
الفروع وما عدا الكافي منها مقصور على روايات الاحكام موضوع لخصوص
ما يتعلق بالحلال والحرام وسائر كتب الحديث وان اشتملت على كثير من

الاخبار

الاخبار المتعلقة بهذا الغرض الا ان وضعها لغيره اقتضى تفرق ذلك فيها وشتاته
في ابوابها وحصولها على وجه يصعب الوصول اليه ويعسر الاحاطة به فلذلك رغب عنه
من يطلب الفقه وقل عنها رغبة من يرغب الى هذا النوع وانصرف هم الاكثرين
الى الكتب الاربعة واربعت بما هي العلماء على حياضها المترعة وشد رحال
المحدثين اليها الرجال واقبل الفقهاء اليها كل الاقبال حتى طار ذكرها في الاقطار
واشتهرت من بين كتب الحديث هذا الاشتهار وبقيت اكثر الكتب الباقية في
زوايا الهجران ناسجة عليها عناكب النسيان قل ما يرجع اليها في تحقيق المسائل
وتنقيح الدلائل اكتفاء بما هو انفع واكمل واجمع وهذا الذي ذكرناه هو الامر
الداعي الى الرغبة عما عدا الكتب الاربعة من كتب الحديث المؤلفة في عصر المشايخ
الثلاثة وما بعده واما كتب القدماء والاصول المصنفة في زمان الائمة ع
فالسبب الباعث لعدم ظهورها واشتهارها مع ما ذكر بعد العهد وتمادي
المدة واندراس اكثر تلك الكتب والاصول باستيلاء سلاطين الجور وغلبة
ائمة الضلالة وشدة المحنة على الشيعة في تلك الازمنة من جهة التقية وليس
السبب في ذلك ضعفها وعدم اعتبارها قطعا كيف والكتب الاربعة وغيرها
من مصنفات المتأخرين كلها منتزعة من تلك الكتب مستخرجة من تلك
الاصول فلو كانت تلك غير معتبرة كانت هذه كذلك فان قيل قد بذل الائمة
الثلاث اصحاب الكتب الاربعة جهدهم في تحقيق الروايات ونقد الاحاديث
والتمييز بين صحيحها وفاسدها وسليمها ومعيبها وقد كانت تلك الكتب المصنفة
والاصول الاربعمائة موجودة في زمانهم وكانوا متمكنين من الرجوع اليها والاخذ
منها فهؤلاء المشايخ لم يقتصروا على هذه الاخبار التي جمعوها ودونوها هذه
اقتصروا ظ الكتب الا لعدم صحة غيرها من الاخبار ووجود خلل فيها اوجب لهم العدول
عنها الى ما اقتصروا عليه قلنا هذا من سقاط القول وشطيط الرأي قد يسبق
اليه من الناس من يستثقل عبء الاجتهاد ويستصعب كلفة الانتقاد ولو صح ذلك
كان طعنا في احاديث الكتب الاربعة ايضا فان كلا منها قد اشتمل على ما لم يشتمل
عليه الآخر واحاط بما لم يحط به سوى الاستبصار بالقياس الى التهذيب فانه
بضعة منه واما غيره فمن المعلوم اشتمال الكافي والفقيه على ما لا يوجد في يب
واشتمال يب على ما ليس فيهما وكذا اشتمال كل من كا و يه على ما ليس في الآخر
فلو كان ايراد كل ما اورده في كتابه شهادة على عدم صحة غيره وجب رد الجميع

فى مواضع الانفراد ولزم ان لا يبقى من الاخبار الا ما احاط به الكل على ان الائمة
الثلاثة لم يقصدوا فى هذه الكتب الاحاطة الكلية والاستقصاء التام وانما اوردوا
فيها ما عثروا عليه حال التصنيف وما تيسر لهم الوقوف عليه وقت الجمع والتاليف
وانهم اعتمدوا فى الجرح والتعديل والرد والترجيح على ما ادى اليه نظرهم فى
ذلك الحال وتكليف كل من تاخر عنهم فيما ذكروه وما تركوه موكول على ممارسة
الاخبار والنظر فى حال الرجال ودعوى الكلية فى كل من طرفى الاثبات و احوال
النفى منشأها المسامحة واغتنام الراحة مع سوء التدبر وقلة التامل نعم لحاديث
الكتب الاربعة اقوى من غيرها واولى بالترجيح مع التعارض والتعادل من سائر
الوجوه وهذا لا يجدى نفعا فى هذا المقام فان للنظر فى الترجيح محلا آخر
فائدة اجمع الامامية والمعتزلة على ان للافعال بالنظر الى ذواتها حسنا وقبحا فائدة
مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وهذا المعنى ثابت للافعال فى
نفس الامر ولم يثبت لها باعتبار معتبر ووضع واضع وتحكم متحكم فهى من لوازم الماهيات
الثابتة لها لا بالجعل لعدم تعقل ورود الجعل عليها ولا على لوازمها كما قرر فى
محله سواء قلنا ان المقتضى للحسن والقبح ذوات الافعال كما ذهب اليه جماعة او وصفها
اللازمة كما عليه آخرون او وجوه واعتبارات على ما قاله الجبائية فان محصل النزاع
يرجع الى اعتبار الجهات تعليلية او تقييدية فالجبائية على الاول والباقون على
الثانى فعلى الاول يكون اللطم حسنا لكونه تاديبا وقبيحا لكونه تعذيبا وعلى الثانى
الحسن هو اللطم على وجه التاديب والقبيح هو اللطم على وجه التعذيب واما اصل
اللطم فهو حقيقة لا يقتضى فى حد ذاته مع قطع النظر عن سببها وتشخصها
احد القسمين حسنا ولا قبيحا كما ان حقيقة الفعل الشامل للحسن والقبح لا يقتضى
شيئا منهما الا بتشخصه او تنوعه او تخصصه وبهذا يظهر فساد الاحتجاج بالنسخ
واختلاف افراد الحقيقة الواحدة فى الحسن والقبح كالصدق النافع والصدق
الضار والكذب النافع والضار على الجبائية وطريق الدفع واضح مما قررناه
ثم ان الحسن والقبح قد يدركان بالعقل وان لم يرد شرع كحسن الاحسان وقبح
العدوان وقد لا يدرك الا عن طريق الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان و
قبح صوم اول يوم من شوال فللادراك الحسن والقبح الثابتين للافعال فى نفس الامر
طريقان احدهما العقل وهو مستقل به والثانى الشرع المحتاج الى العقل فها

فى الحقيقة العقل المحض والعقل مع الشرع لان الشرع لا يستقل باثبات حكم اصلا واما
الحكم الشرعى فهو عبارة عما قرره الشارع ووضعه فى حق العباد بحيث يشمل الاحكام
الخمسة الشرعية الوجوب والتحريم والاباحة والاستحباب والكراهة والخمسة
الوضعية الصحة والبطلان والشرط والسبب والمانع وهذه الاحكام توقيفية
ولا يمكن اثبات التكليف الشرعى الذى هو بوضع الشارع واحكامه مع قطع
النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وذلك واضح ولاثبات هذا
الحكم طريقان احدهما النقل فى الكتاب والسنة والاجماع والثانى العقل فى
كون العقل دليلا على كون الشىء مامورا به ومنهيا عنه ودليل المراد بالامر والنهى
توجه الخطاب النفسى حتى يتوقف صدوره من الشارع بل مدلول هذه الخطابات اعنى
الاقتضاء والتخيير فى نفس الامر والحاصل كون الشىء مريدا لهذا الشىء بحيث يعاقب على
تركه او غيره بدلا له بحيث يسخط بفعله وهذا المعنى يثبت عند الاكثر بقوله اصلا ولا
نقلا ولا وربما يثبت بالدليل القطعى الدال على ثبوت المعنى المذكور واوضح الطريق فيه
طريق الحسن والقبح المذكورين بالعقل لا بكشف الشرع تقريبا فيقال هذا الشىء
حسن عقلا وكل حسن عقلا حسن شرعا وكل حسن شرعا مجوب شرعا اما الاولى فهى
وجدانية على مذهبنا ومذهب المعتزلة اما الثانية فلانه متى حكم العقل بكون الشىء
حسنا فى نفس الامر فلا بد من حكم الشارع بذلك لان الواقع لا يختلف والشارع مصيب له
قطعا والمفروض حكم العقل به قطعا واما الثالثة فاثباتها محل نظر وتامل وعلى فى
ذلك طريقان الاول ما ذكره علماؤنا وغيرهم من اثبات المعاد فى الجملة مع قطع
النظر عن ورود الشرع لا مع قطع النظر عن التكليفات الشرعية فان ذلك
طريق آخر ولا يثبت به المطلوب اما الاول فهو ان يقال بعد اثبات الواجب وحكمته
ان خلق العباد معلل بالاغراض الحسنة قطعا خلافا للاشاعرة فى ذلك وتلك
الاغراض لا يعود اليه لتعاليه عن ذلك ولا الى غيره فى حق العباد خاصة وان
امكن فى غيرهم من الجمادات والنباتات والحيوانات فتعين ان يكون الغرض
عائدا اليهم وليس ما يجده فى هذه النشأة الدنيا لفقدنا اياه وكونه مشوبا بالآلام مشوبا
الروحانية والاسقام الجسمانية ولوقوع التفاضل مع عدم الاستحقاق فيها
فتعين ان يكون هناك معاد يتحقق فيه الاثابة والعقاب وليس الا بالنظر
الى الافعال الحسنة والقبيحة وان هذا الاعداد تكليف واختبار وبهذا الجملة يثبت
ان الفعل الحسن مورد به اى مراد للشارع والقبيح منهى عنه اى مبغوض له واما الثانى فهو ان
الشارع قد امر ونهى وحلل وحرم وبالجملة فقد اتى بالاحكام وسوغ بعض الاشياء

وحظر بعضها وليس ذلك الا لثبوت الاثابة على المامور به والعقاب على المنهى عنه لولا
لكان قبيحا عقلا وهذا الطريق اسهل فى اثبات المعاد الا ان المقصود لا يثبت بذلك
بعض ما يدل عليه ثبوت الاثابة بالقياس الى ما امر به والعقاب بالنسبة الى ما نهى عنه لا
الى كل حسن وقبيح فان بنى على انه مامور به ومنهى عنه كان دورا او مصادرة على المطلوب
الثانى ان حكم الشرع وامره ونهيه تابع للحسن والقبح العقليين على مذهبنا ومذهب المعتزلة
اذ ليس امر الشرع بالفعل الا لكونه حسنا ولا نهيه عنه الا لكونه قبيحا واذا كان الحسن والقبح
سببين للامر والنهى فمتى تحققا تحقق الامر والنهى لان وجود السبب يقتضى وجود
المسبب ولا يجوز ان يقال ان المقتضى للامر والنهى نوعين مخصوصين من الحسن والقبح
لانا نرى ثبوت الامرين مع الاختلاف الشديد فى مراتب الحسن والقبح فعلم ان المراد
الامر والنهى نوعين مخصوصين من الحسن والقبح بحيث يكون ما اتصف بالحسن والقبح
الخارجين عن الحد من غير مامور به او منهى عنه لانا نفرض الكلام فى الفعل المتصف
بالحسن المساوى عند العقل لحسن المامور به ولا ريب ان ادراك ذلك بالعقل
ومقصودنا الدعوى الجزئية ومن العجب فى هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الاعلام
ان عرف الكلام التوقيفى بما يتوقف على نص الشرع ومع ذلك فقد حكم العقل احيانا فاثبت
بمجرد حكم العقل الحسن والقبح وتطابق العقل والشرع مع ان الحكمين الاولين متناقضان
اذ لا يمكن استقلال العقل فيما يتوقف على نص الشرع وذلك واضح والتحقيق ان الدليل الذى
بنى عليه الاستقلال انما يتم بضم المقدمة الثالثة واثباتها كما بيناه وما يعد منها
فلا يتم الا ان يراد بالحسن الشرعى كونه مامورا به وبالقبح الشرعى كونه منهيا عنه
مع بعده يتوجه عليه منع المقدمة وهى ان كل حسن عقلا حسن شرعا وان اريد
بذلك اثبات الحسن والقبح الثابتين فى نفس الامر وجب الغاء تلك المقدمة
اى الثانية اذ لا دخل لها فى اثبات المطلوب بل الاولى ايضا لان اتصاف الفعل
بالحسن والقبح مما يدرك بالوجدان لا بالكلية المقتضية لاتصاف الفعل باحد
الامرين لا بعينه كما لا يخفى وقيل لا يثبت بالعقل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا وقوله ان دين الله لا يصاب بالعقول وفيه بحث لان اقصى ما يدل عليه كون
الاحكام الشرعية توقيفية ومعنى ذلك انطباقها لما ركب فيها بوضع الشرع وتعيينه فى
نفس الامر ومقتضى ذلك عدم ثبوت الاحكام الشرعية مع قطع النظر عن ورود
الشرع ونحن نقول بموجبه فليتامل فى هذا المقام فائدة الحكم قد يطلق ويراد به
الحكم الواقعى التابع للحسن والقبح الثابتين لذوات الافعال وهو حكم الله
فى الوقايع فى نفس الامر وقد يطلق ويراد به الحكم الظاهرى الحاصل من

نوعان مخصوصان

باستقلاله

فائدة

الادلة

الادلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة والاجماعات المنقولة والحكم بهذا المعنى
يختلف باختلاف الآراء والظنون الاجتهادية بخلاف الاول لاستحالة انتفاء
المصلحة الواقعية امرين متضادين وحكمين متناقضين ومنهم من لم يفرق بين
المعنيين ولا اثبت لله حكمين بل ادعى ان الاحكام الواقعية هى الاحكام التابعة
للظنون الاجتهادية وان ليس لله تعالى فى الوقايع حكم معين معلوم فى الواقع بل
حكم الله فيها تابع لآراء الفقهاء وظنون المجتهدين وهؤلاء هم المصوبة القائلون
بان كل مجتهد مصيب وشناعة هذا القول وفساده غير خفى على من طالع قواعد
اصحابنا ومدارس الاحكام فى ابواب الفقه والاحكام الظاهرية ظنية مما سنها
الله تعالى وقررها فى حق العباد ولا نصب الادلة الشرعية لبيانها وان استفادها
الفقهاء والمجتهدون منها فان ذلك لا يقتضى كونها موضوعة لافادتها فقد
اذن فى العمل بمقتضاها من حيث خفاء الدلالة على الاحكام الواقعية وامتناع
التكليف بغير المقدور واين هذا من جعله اياها سنة وطريقة فان مقتضى ذلك
حصول الامتثال والاتيان بما هو مطلوب الشرع ومراد له ومقتضى الاذن هو المعذورية
فى تركه وعدم المؤاخذة عليه والفرق بين الامرين بين فان قلت تعلق الامر
الظاهرى بشىء يقتضى كونه مرادا وماموراً به قطعا وذلك يستلزم حصول
الامتثال على تقدير الاتيان به لان الامتثال انما يتحقق بفعل المامور به والمفروض
حصوله فالامتثال كما يتحقق بموافقة الامر الواقعى يتحقق بموافقة الامر الظاهرى
ايضا قلت تعلق الامر الظاهرى بشىء لا يقتضى كونه مرادا وماموراً به فى الواقع و
انما يقتضى كونه كذلك بحسب الادلة فان الامر الظاهرى دليل ظنى والدليل الظنى لا يوجب
القطع بمدلوله من جهة والظن بكون الفعل مامورا به انما يستلزم الظن بحصول
الامتثال اذ لا يعقل حصول العلم بالامتثال مع ظن الاتيان بالمامور به كما لا يعقل
حصول الظن مع العلم به والظن بحصول الامتثال قد يتفق مع حصول الامتثال
فى نفس الامر كما لو فرض اصابة الظن وموافقة الحكم الظاهرى للحكم الواقعى وقد لا
يتفق معه كما لو فرض مخالفة الحكمين وحصول الخطاء فى الظن فالعبرة اذن بحصول
الامتثال بموافقة الامر الواقعى كما ذكرناه دون الظاهرى فان قيل نفس الامر
الظاهرى لكونه دليلا ظنيا وان لم يتضمن العلم بحصول الامتثال لكن الادلة
الدالة على اعتبار هذا الظن ووجوب العمل بمقتضاه لكونها قطعية مما يقتضى

فان كون الفعل مامورا به على هذا يكون بمقتضى الدليل اليقيني دون الظني قلنا كون المامور به بالامر الظاهري واجبا او مكلفا به مما لا ريب فيه وكذا حصول الامتثال به بالنظر الى الامر الواقعي لان الامتثال للامر هو الاتيان بما هو مامور به في الواقع الا مع فرض اصابة الظن وتوافق الحكمين وتصادقهما على الماتي به وان لم يتفق فهذا الفرض خارج عن محل البحث وموضوع المسئلة كما لا يخفى وبالجملة فان اريد من حصول الامتثال حصوله به بالنسبة الا الى الامر الظاهري او بالنسبة اليه والى الامر الواقعي مع فرض الاتفاق فهذا مسلم ولا كلام فيه وان اريد حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي مط وان لم يتفق الحكمان فبطلانه اظهر من ان يخفى لا يقال حصول الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري وان لم يستلزم حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي لكن لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمامور به في الظم مسقطا للتكليف بما هو مامور به في الواقع بان يكون بدلا مجزيا عنه وح فلا حاجة الى تحصيل الامتثال بالنظر الى الامر الواقعي لان وجوب الامتثال فرع ثبوت التكليف فلا معنى لوجوب الامتثال والحاصل ان التكليف بالامر الواقعي منوط بالقدرة عليه فاذا لم يتمكن منه انتقل الفرض عنه الى الامر الظاهري وكان ذلك هو المكلف به خاصة والامتثال بالنسبة اليه حاصل قطعا لانا نقول الامتثال المقصود بالذات من التكليف الظاهري لا يتحقق بمجرد الاتيان بما هو مكلف به في الظم مط بل انما يتحقق على تقدير كون الماتي به فردا من المامور به في الواقع وذلك لان الامر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوبا ومرادا للشارع في نفسه بل من حيث ان المظنون مطابقته للحكم الواقعي وان حصوله ذريعة ووسيلة لحصوله غالبا فالطلب فيه راجع الى طلب الامر الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه ليس الا نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي حتى لو فرض انتفاء المقتضي للحكم الواقعي لزم انتفاء المقتضي للحكم الظاهري ايضا وح يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري كما جوزه المعترض اذ لو جاز ذلك فاما ان يوجد معه المقتضي للحكم الواقعي اعني الحسن الذاتي الثابت لنفس الفعل ام لا وعلى الثاني يلزم ثبوت الحكم الظاهري من غير علة وسبب لما عرفت من ان السبب في الحكم الظاهري هو السبب في الحكم الواقعي ليس الا وعلى الاول فاما ان يثبت مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضا فيلزم ثبوت الحكم الواقعي وسقوطه معا ام لا بالضرورة فكذا المقدم وتحقيق المقام انه قد عرفت من مذهب الامامية رض وعلم بالادلة العقلية والنقلية ان للافعال في انفسها ووجوهها حسنا وقبحا

يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته التامة المقتضية لايجابه والتالي باطل باقسامه صح

مع قطع

مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وان الخطابات الشرعية تابعة لهذين الوصفين كاشفة عن ثبوتهما في الواقع عند الاشتباه ومن المعلوم ايضا ان مقتضى كل واحد من الوصفين المذكورين لا يكون الا شيئا واحدا معينا في نفس الامر لاستحالة اقتضاء الواحد الشخصي امرين متضادين وحكمين متناقضين كما سبقت الاشارة اليه وهذا الامر الواحد الذي هو مقتضى الحسن او القبح العقلي هو المسمى بالحكم الواقعي وهو حكم الله في الوقايع في نفس الامر سواء كان ظاهرا معلوما او لا وجب الاجتهاد والتحري في تحصيل الظن به لانتفاء العلم بالمكلف به لعدم سقوط التكليف بعروض الاشتباه وكان ما ادى اليه الظن مكلفا به من حيث ان المظنون كونه الحكم الواقعي ومن البين ان هذا التكليف فرع التكليف بالحكم الواقعي والمطلوب منه هو المطلوب من الحكم الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه بعينه ذلك لكن لما كان بناؤه على الظن بالحكم الواقعي وهو مما لا يؤمن عليه الخطاء اذ الظن قد يكون صوابا وقد يكون خطاء وكان الصواب منه غير متميز عن الخطاء في نظر المكلف كان المظنون من هذه ماموراً مط وان اتفق عدم اصابة الظن تغليبا للمصلحة الحاصلة على تقدير عدمها لا انه مراد ومطلوب في نفسه على تقدير عدم الاصابة ايضا وبذلك يظهر ان الاتيان بالمامور به الظاهري يقتضي حصول الامتثال بالنظر الى الامر الظاهري في نفسه مط سواء طابق الواقع ام لا يطابق لا ان هذا الامتثال غير مقصود من التكليف وانما الامتثال المقصود منه اعني الاتيان بما هو مامور به في الواقع لا يتحقق الا على تقدير اصابة الظن وتطابق الحكمين وتوافقهما على الماتي به فان اتفق ذلك حصل الامتثال مط والا فان انكشف فساد الظن بعد ذلك تبين عدم حصول الامتثال المقصود من الامر والبقاء في عهدة التكليف فان كان وقت المامور به باقيا اتى به في الوقت والا ففي خارجه ان كان مما يجب استدراكه شرعا وان لم ينكشف فساد الظن سقط التكليف بمعنى عدم المؤاخذة على تركه لخفاء الادلة وامتناع التكليف بما لا يطاق لا لعدم وجود المقتضي للتكليف لان المقتضي للتكليف موجود على قواعد العدلية كما ذكرنا ولا لحصول البدل والمسقط لان الامتثال الغير المسقط لا يكون مسقطا انما هو للمقصود بالذات ولان الحكم الظاهري لو كان مسقطا للحكم الواقعي لزم ان لا يكون لله تعالى في الواقعة المخصوصة حكم معين في نفس الامر بل كان الحكم الواقعي فيها هو ما ادى اليه ظن المجتهد وذلك بعينه هو ما عليه المصوبة خذلهم الله من نفي الحكم الواقعي في المسائل الشرعية هذا ان اريد بسقوط الحكم الواقعي

سقوطه في نفس الامر واما ان اريد به سقوطه بحسب الظاهر فذلك مسلم ولا يجدي نفعا لان السقوط
بحسب الظاهر يدور مدار الظن والظهور فاذا تبين فساده ظهر بقاء الحكم وظهر عدم سقوطه
ايضا فالتكليف ثابت يقينا وسقوطه بالامر الظاهري غير معلوم فيجب نفيه بالاصل فان قلت
السبب في ايجاب الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي والا لكان
المطلوب الاول هو المطلوب من الثاني والا لزم ثبوت الحكم الظاهري من غير سبب على من
تقدير المخالفة بين الحكمين لان السبب للحكم الواقعي غير متحقق على ذلك التقدير فلو كان
ذلك هو السبب للحكم الظاهري ايضا لزم المحذور وان لا يترتب الثواب على المامور به الظاهري
ولا العقاب على تركه على ذلك التقدير لعدم الاتيان بالمطلوب الحقيقي المقتضي للثواب وعدم
ترك ذلك المطلوب الموجب للعقاب والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم قلت حصول المامور
به الواقعي على بعض التقادير يكفي لحسن الطلب والايجاب لدوران الامر ههنا بين
تفويت مصلحة الحكم راسا وايجابا يتخلف عن المطلوب احيانا ومراعات المصلحة الثابتة
للحكم الواقعي لا تحصل الا بالامر الثاني كما لا يخفى واما الثواب والعقاب فان اريد بهما
خصوص ما يترتب على الامر الواقعي وجودا وعدما فبطلان التالي ممنوع لان الثابت
ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك في الجملة واما انهما الثواب والعقاب المترتبان
على الحكم الواقعي فغير ثابت وان اريد بهما مطلق الثواب والعقاب فالملازمة ممنوعة
لحصول الامتثال الموجب للثواب وتحقق المخالفة المقتضية للعقاب نظرا الى الامر
الظاهري وان لم يلزم شيء منهما بالنظر الى الامر الواقعي ولهذا المقام نظائر لا تحصى في
الشرع فان كثيرا من الاوامر الواردة للاحتياط من هذا القبيل كايجاب الصلوة وغيرها
من العبادات على من شك فيها مع بقاء الوقت وايجاب صلوة الاحتياط على الشاك
في عدد الركعات والعود الى الجزء المشكوك فيه مع بقاء محله الى غير ذلك مما علم ان
السبب في ايجابه المحافظة والاحتياط على المامور به فان الحاجة اليه انما تظهر على
تقدير عدم الاتيان به فلو فرض الاتيان به لزم كون التكليف بالاعادة والاحتياط
من غير سبب وكذا انتفاء الثواب والعقاب على الفعل والترك بعين ما ذكر هناك
والجواب في المقامين هو ما اشرنا اليه وقد علم مما ذكرناه مفصلا ان الصحة في العبادات
هو كونها بحيث يحصل بها امتثال الامر الواقعي دون الظاهري فصحة العبادة انما تتحقق
بذلك ومن ذلك يظهر ايضا ان صحة المعاملة عبارة عن ترتب الاثار على المعاملة الصحيحة
المستجمعة للشرائط المعتبرة في نفس الامر والظن حصول الشرط في مقام العبادة

لا يوجب

لا يوجب صحة المعاملة في الواقع بل انما يقتضي صحتها بحسب الظاهر حتى لو انكشف فساد الظن
تبين بطلان المعاملة وقد تبين من ذلك كله ان صحة الافعال مطلقا في العبادات و
المعاملات انما يعتبر باختلاف بعض الشرائط في نفس الامر وان ظن حصولها في
المعاملة وفي العبادات وجوب الاعادة اذا انكشف فساد الظن الذي هو مبنى
الحكم الظاهري والقضاء كذلك لكان المامور به مما يجب استدراكه شرعا وهذا
الاصل مهم يجب مراعاته في المسائل الفقهية فان الخطاء في كثير منها ناشئ من اهمال
هذا الاصل او عدم اتقانه وبقي هنا شيء وهو ان المجتهد اذا تغير اجتهاده
او عرض له الشك في مبنى اجتهاده السابق فانه لا يجب عليه اعادة العبادات
المبتنية على ذلك الاجتهاد وليس له نقض القضايا والاحكام المبنية عليه و
ان كان انكشاف الخطاء في الظن مما يوجب ذلك على ما مر لاختصاصه بما اذا علم
الخطاء يقينا وتبين مخالفة الظن الواقع قطعا ومع ذلك انما يكون انتقالا
لا من الظن الى الظن ومن حكم ظاهري الى حكم ظاهري اخر والمناط في وجوب ما ذكر من الامور
هو الانتقال من الظن الى اليقين ومن الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي وللاجماع العلماء
في جميع الاعصار على امضاء القضايا والاحكام مع تغير الاجتهاد او عروض الشك
وعدم الالزام والالتزام باعادة العبادات وقضاء مثل الصوم والصلوة عند ذلك
الا ما يحكى عن بعضهم مذاكرة من التزام الاعادة والقضاء عند تغير الراي ولعله ان ثبت
الفعل فهو لكمال الاحتياط ودفع الريب المندوب ازالته دون ان يكون ذلك
مذهبا له ورايا مع ما في التكليف بالقضاء للمجتهد ومقلديه كلما تغير اجتهاده
من الحرج العظيم والعسر الشديد وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز وجل
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر نعم لو ادى ظن المجتهد الى ترك ما هو واجب في الواقع
ثم ظهر له الخطاء والوقت باق فانه ينبغي القطع بوجوب فعله لوجود المقتضي و
انتفاء ما يحصل به الامتثال ولو ظنا ومثل ذلك ما لو اتى بالمامور به ناقصا
ولم يكمله فانه يجب عليه الاكمال البتة فائدة اختلف الاصوليون في حجية
الاستصحاب انكره السيد المرتضى وكثير من الاصحاب والحق حجيته وفاقا للمفيد ره
واكثر الفقهاء والاصوليين والاصل فيه مضافا الى الاستقراء وتوقف الاستدلال
بالادلة اللفظية من الكتاب والسنة عليه والفرق الضروري بين الشك في الابتداء
والاستمرار النصوص المستفيضة الواردة عن الائمة عم كصحيحة زرارة عن الباقر ع

من

القضايا

فائدة

قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء
فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن
والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه
قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين
ابدا بالشك ولكنه ينقضه بيقين اخر وصحيحة الاخرى وهي طويلة قال فيها قلت فان
ظننت انه قد اصابه اى الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم
صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت فلم ذلك قال لانك كنت على يقين
من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فانى قد علمت
انه اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال اغسل من ثوبك الناحية التى ترى انه قد
اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث وصحيحة الثالثة عن احدهما
فى حكم الشك فى الصلوة قال فيها ولا تنقض اليقين بالشك ولا تدخل الشك فى
اليقين ولا تخلط احدهما بالاخر ولكنه تنقض الشك باليقين وتتم على اليقين فتبنى
عليه ولا تعتد بالشك فى حال من الحالات وصحيحة عبد الله بن سنان قال سأل رجل
ابا عبد الله وانا حاضر انى اعير الذمى ثوبى وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير
فيرده على فاغسله قبل ان اصلى فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك
اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن النجاسة فلا بأس ان تصلى فيه حتى تستيقن انه نجسه و
موثقة ابن بكير عن ابى عبد الله ع قال اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث
وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ورواية القاسانى قال كتبت اليه اسأله عن اليوم
الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية
وافطر للرؤية وما روى عن امير المؤمنين ع بطرق متعددة انه قد علم اصحابه فى مجلس واحد
اربعمائة باب كان من جملة تلك الابواب انه قال من كان على يقين فشك فليمض على
يقينه فان اليقين لا يرفعه الشك والمراد باليقين والشك فى هذه الروايات اليقين
السابق والشك اللاحق لامتناع اجتماع الشك واليقين فى حال من الاحوال بل المراد البقاء
على حكم اليقين السابق فى حال الشك المعارض وذلك هو الاستصحاب وهذا بعمومه يقتضى
حجية الاستصحاب فى المنفى والمثبت والثابت والزائل والصريح واللازم والمظنون
والمشكوك والموضوع والحكم فان قلت ان الاستصحاب انكان حجة ففى موضوعات
الاحكام الشرعية دون الاحكام انفسها فلو علم الناقض مثلا والشك فى وقوعه

استصحب

استصحب الطهارة ولو علم بالواقع وشك فى نقضه لم يستصحب وهذا هو الذى عقله
جماعة من قولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا فان الواقع المدرك هو المنع من نقض الحاصل اليقين ع
سابقا بالشك فيما لو وقع لازاله لا بالواقع الذى يشك فى ازالته وذلك لان
المسئول عنه فى الاخبار ما هو من قبيل الاول دون الثانى ولان ارادة الاعم تقتضى
معذورية الجاهل بالحكم الشرعى وعدم وجوب الفحص عن المعارض على المجتهد و
التالى باطل فكذا المقدم قلت ان دليل حجية الاستصحاب يعم الموضوعات والاحكام
فان الشك فى قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك يتناول الشك فى وقوع المزيل والشك
فى ازالة الواقع وتخصيصه بالاول مع عموم اللفظ وفقد المخصص تحكم محض وخصوصية
السؤال فى بعض الروايات لا يوجب التخصيص لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المحل كما حقق فى محله ولان الجواب عن السؤال العام لا يتخصص بنحو السؤال فيه
قطعا وتكليف الجاهل الرجوع الى المجتهد فان رجع اليه خرج عن الجهالة وعمل على ما افتى
به وان لم يرجع بقى على جهالته ولم يكن معذورا فيما فعله وان وافق الواقع و
لا ينفعه الاستصحاب ولا غيره من الادلة واما المجتهد فغاية التمسك بالدليل الشرعى
استصحابا كان او غيره مع الفحص عن المعارض كما هو المقرر وحجية الاستصحاب فى
نفس الحكم الشرعى لا يقتضى حجيته بدون الفحص عن المخصص وايضا الشك فى الموضوع
يستدعى الشك فى الحكم فان الشك فى وقوع الناقض يستلزم الشك فى التكليف
بالطهارة وهو شك فى الحكم غاية الامر ان الشك فيه قد حصل بواسطة الشك فى
الموضوع بخلاف القسم الاخر وهو ما اذا شك فى ناقضية الواقع فان الشك فيه
حاصل لنفس الحكم ابتداء فما ذكر من لزوم معذورية الجاهل وعدم وجوب الفحص على
المجتهد لو سلم فى الجهل بالحكم الشرعى لزم مثله فى الجهل بالموضوع باعتبار رجوعه
الى الجهل بالحكم وكون الجهل بالحكم هناك ثابتا بالاصل وهنا بواسطة الموضوع
لا تأثير له فى ذلك واللازم منه عدم حجية الاستصحاب مط لا فى الموضوع ولا فى الحكم
وهو خلاف ما ذهبوا اليه فان قلت ان دليل ثبوت الحكم فى الحالة الاولى و
هى حالة اليقين ان عم الثانية اعنى حالة الشك كان الحكم مستصحبا فيها مستمرا
اليها لبقاء الدليل واستمراره وان لم يعم الثانية كان الحكم مختصا بالاولى غير متجاوز

على المعارض كما ان حجية العام لا يقتضى كونه حجة بدون الفحص

عنها الى الثانية والا لكان حكما من غير دليل قال المحقق في بحث الاستصحاب بعد نقل
القولين والاحتجاج لهما والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم
فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب
حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي تقع بها الطلاق كقوله انت
خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل
النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها كان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل
وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي وهو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا
نقول له وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع
المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به ما وراء ذلك فنحن مضربون عنه
قلت ان دليل الحكم المذكور لو عم الحالتين كان ثبوت الحكم في الثانية للنص لا
للاستصحاب فان الاستصحاب هو ثبوت الحكم لثبوته في الاولى لا للدليل ثبوته فيها
ولا يلزم من انتفاء الدليل الخاص وهو العموم في دليل الاولى ان تكون الثانية
من غير دليل لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام والدليل في الثانية هو ثبوت الحكم في
الاولى المستلزم لثبوته فيها لما مضى من الدليل على حجية الاستصحاب وتوضيح
المقام ان الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى لا يخلو اما ان يدل على ثبوته فيها و
انتفائه عما بعدها او على ثبوته فيها وفيما بعدها او يدل على ثبوته في الحالة الاولى فقط
ولا يعلم منه حكم الثانية وجودا وعدما بل يكون مسكوتا عنه وفي ذلك الدليل والاول
ان الحكم في الصورة الاولى يختص بالحالة الاولى اذ المفروض فيها دلالة النص على
انتفائه في الثانية والاستصحاب ممتنع مع ذلك قطعا وفي الثانية يعم الحالتين
ويكون الحكم في كل منهما ثابتا بنفس الدليل من غير ان يكون نسبته الى احدهما اولى
من نسبته الى الاخرى وهذا استدلال بعموم الادلة وليس من الاستصحاب في شيء
واما الصورة الثالثة فهي مسئلة الاستصحاب المتنازع فيه والخلاف فيها يرجع في الحقيقة
الى الخلاف في دلالة الثبوت على البقاء والدوام فالنافون للحجية منعوا ذلك نظرا
الى ان الشيء قد يثبت ولا يدوم فلا بد للدوام من دليل غير دليل الثبوت كروالمه
فاذا فقد من الجانبين وجب الرجوع الى الاصول الشرعية وكان الحكم في الحالة
الثانية تابعا لما يقتضيه حكم الاصل في البقاء والزوال واما المثبتون فانهم

لا ينافي المقتضي ٤٤

قالوا

93

قالوا الاصل فيما ثبت ان يدوم شرعا وان جاز تغيره عقلا واحتجوا على ذلك بوجوه
قد اشرنا الى ما هو المختار منها وبينا وجه الدلالة فيه فعندهم دليل الحالة الثانية هو
الثبوت في الاولى ودليل ثبوت الحكم فيها ثبوته في الاولى هو دليل حجية الاستصحاب فكيف
لا تنتقض النقض بالشك مثلا فلا يلزم الحكم في الثانية من غير دليل ولا الحكم فيها بدليل
حكم الاولى كما لا يخفى فائدة لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضي وانتفاء
ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها
دقيقا والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وكذا حكم القطن بعد
ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبنا بل اللبن
بعد صيرورته خزفا او اجرا والاسم في ذلك كله ليس باقيا قطعا وايضا لو تنجس العنب
ثم صار زبيبا فانه يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال التسمية وارتفاع وصف العنبية
وليس الا الاستصحاب بحكم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب
واما ما ذكره الاصحاب من تبعية الاحكام للاسماء فمعناه انتفاء الحكم من جهة الاسم و
الغرض منه الرد على القائلين بالقياس في التعدي عن المسمى الجامع بينه وبين
الفرع وكذا ثبوت الحكم في حالة سابقة من احوال الماهية بثبوته في حالة اخرى منها
لاحقة كتحريم الحصرم بتحريم العنب وليس المراد انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مطلقا
لو بدليل اخر فان التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اجماعا فلو كان دليل
التسوية الى الشيء في الحكم اية او حديثا او اجماعا كان حجة ولم يكن منافيا التبعية الحكم للاسم
فكذا اذا كان استصحابا فانه دليل شرعي يجب الحكم به بمقتضاه وهو التسوية بين
الحالتين في الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم كان الحكم تابعا
التسمية وبدونها فاي فائدة في التبعية التي ذكرها قلت فائدة التبعية تظهر في
الحالة الاولى السابقة على مورد النص كالحصرم بالنسبة الى العنب والبسر بالنسبة الى
التمر وفي الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة وفي الامر المباين المشارك للمسمى في
العلة الجامعة وفي الفرع المخالف للاصل بحسب الحقيقة كالحيوان المتولد بين طاهر ونجس
او طاهر ونجس فان الحكم فيما في ذلك كله يتبع الاسم ويدور معه وجودا وعدما و
ليس في شيء منها ما يقتضي ثبوت الحكم بدون التسمية وفي ذلك واضح فائدة استصحاب
الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل كاستصحاب
حكم العنب فان الاصل قد انتقض فيه بالاجماع والنصوص الدالة على تحريمه بالغليان

فائدة

بالذكر لا بنفي التخصيص ٤

فائدة

وعمومات الكتاب والسنة قد خصصت بها قطعا وح ينعكس الامر في الزبيب ويكون الحكم
فيه بقاء التحريم الثابت له قبل الزبيبية بمقتضى الاستصحاب فلا بد تقدم الامر العلم بزواله
والخاص وان كان استصحابا مقدم على العام وان كان كتابا كما حقق في محله واما استصحاب
الحل وغاية الحلية بالفعل وهو لا ينافي التحريم بالقوة والحل المنجز يرتفع بحصول شرط
التحريم المعلق فان قيل مرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض
اليقين بالشك وهذا عام لا خاص قلت الاستصحاب يعني كل شيء ليس الا ابقاء الحكم
الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك
وان كان عاما الا انه واضح في طريق الاستصحاب وليس نفسه لا استصحابا بالمستدل به
والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لزم ان لا يوجد في الادلة
الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل دليل خاص ينتهي الى ادلة عامة وهي دليل حجيته
وليس عموم قوله ع لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته
الا كعموم قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ بالقياس الى احاد الاخبار المروية فكما ان
ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا اذا كان اختص مورده بشيء معين فكذا هنا ولذا
ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة الاصول والعمومات
الدالة على طهارة الاشياء وحليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل
على برائة الذمة من الاصل والعمومات وفي مسائل العصير ما يبتني على ذلك ايضا
كمسئلة الثلث في ذهاب الثلثين وكون التحديد تحقيقا لا تقريبا وكذا مسئلة
حصول الاناء وصيرورة العنب دبسا قبل ذهاب ثلثيه وغير ذلك من المسائل
ولولا ان الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الاصل والعمومات لم يصح شيء
من ذلك وهذا من نفائس المباحث فاحتفظ به فائدة الحرج منفي في الشريعة فائدة
بالاية والرواية والمراد به ما فوق الوسع الى منتهى الطاقة وهو التكليف على الاول فما فوق الطاقة صح
تكليف بالحرج وهو منتف عندنا عقلا وشرعا وبعم الشرائع كلها والتكليف بالحرج
وهو ما دون الطاقة ممكن في الواقع في جميع الاديان واما الطاقة فالمراد بها ما
فوق الوسع ما لم يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم يقع التكليف بها في شرعنا
لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقوله ص دين محمد ص حنيف وقوله ص بعثت بالحنيفية السهلة السمحة
وقد وقعت في الشرائع السابقة لقوله تع ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على

الذين من قبلنا وقوله تع والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار من بيان
التكاليف الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالقياس اليهم
حرجا خاصا او هي بالنسبة الينا كذلك والظاهر هو الاول وحديث المعراج وقول
موسى ع لنبينا ص فان امتك لا تطيق ذلك يؤيد الثاني وفي الخبر وما فيها
من بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدتهم وطاقتهم على تحمل شدائد
الامور ما يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل وانما يختلف الحال باختلاف
اهلها فما هو حرج بالقياس الينا لم يكن حرجا حيث شرع ولكن الامتنان بنفي
الاخبار الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الاية ورفع الاغلال والاصار يمنع ذلك و
كيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه وليس المراد ان الاصل نفي الحرج
وان الخروج عنه جائز بدليل كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير
اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظ والا لزم ان تكون مساوية لغيرها في
الاشتمال على الحرج والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد واما على العموم فلاجماع
المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج يخالف
لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه فان الغالب ان صعوبة
التكاليف المنتهية الى الحرج تبعد عن الطاعة وتقرب من المعصية بكثرة المخالفة
ولان الله تع ارحم بعباده وارعى من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من الامور
الشاقة وقد قال الله تع ولا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة
وحسن التامل فيها اية ورواية يقتضي ذلك واما ما ورد في هذه الشريعة
من التكاليف الشاقة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية
على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها
والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب
للحمية او بعوض يسير كما اعطي على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا يفعلون ذلك
لشيء يسير وبالجملة فما جرت العادة بالاتيان بمثله وللسالمة فيه وان كان عظيما
في نفسه كبذل النفس والمال الكثير فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس و
تحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات او نوع منها على الدوام حرج و
فائدة ضيق ومثله منتف في الشرع فائدة الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب
فلا يجزي الفعل الواحد عن السبب المتعدد الا اذا ثبت التداخل من عقل او نقل

وهذا معنى قول الفقهاء الاصل عدم تداخل الاسباب وهو اصل مشهور بين الاصحاب
وعليه تدور رحى الفقه في كل باب وقد انكره جمع من المتاخرين وظنوا انه اصل غير اصيل
بل ذم بعض الاعاظم منهم انه كلام خال عن التحصيل ونحن نكشف ان شاء الله عن معنى هذا الاصل
ثم نبين انه حق اصيل وما هو بالهزل فنقول المراد بالاسباب الاسباب الشرعية التي جعلها
الشارع مناطا للاحكام الشرعية ورتب عليها ثبوت تلك الاحكام اما لاقتضائها
لها بنفسها او لكشفها عن المصالح الواقعية التي هي عللها الحقيقية لا العلل العقلية
المؤثرة لانتفاء التاثير الحقيقي فيما يعده الفقهاء اسبابا فانها معرفات لا مؤثرات
لان التداخل في هذه الاسباب جائز بل واقع بخلاف الاسباب العقلية لاستحالة
تواردها على المعلول الواحد ولا العلل الشرعية التي يعلل بها الاحكام ولانها
بها فانها علل ناقصة تقريبية لا يقصد بها الاطراد ولا الانعكاس فلا يصح بناء الاصل
عليها وان صلحت للتاييد والا اذا بلغت حد منصوص العلة فتكون مناطا للحكم في
السبب ولا ما قيل في معنى الاسباب انها ما يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها
العدم فان الاسباب المتعددة لا يلزم من عدم شيء منها عدم المسبب وانما
يلزم لو انتفى الجميع ولو جعل السبب القدر المشترك كان امرا واحدا وبطل التعدد
ولو اريد بالمسبب ما يختص بسببه المعين اختص كل مسبب بسببه وامتنع
التداخل فالوجه ما تقدم من انها مناط وجود الحكم وهو ما يلزم من وجوده
الوجود ولا يلزم من عدمه العدم مقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده الوجود وليس اللزوم في الاسباب الشرعية بمعنى امتناع
الانفكاك كما هو المعروف بل بمعنى عدم الانفكاك لولا المانع فالسبب هنا بمعنى
المقتضي والاقتضاء فيها اعم من ان يكون لنفسه او لامر يقارنه في الوجود وكما
هو الغالب في الاسباب يطلق غالبا ويراد ما يقابل الغايات فيقال النوم سبب
للوضوء والصلوة غاية له وقد يطلق على الاعم كما يقال اسباب الغسل والمراد
لان في الغاية معنى السببية فانها سبب في القياس باعث على طلبه وفعله وهو المراد
في هذا الاصل كما يظهر بالنظر في اكثر ادلته ولذا احتج به من نفى التداخل في الاغسال
المندوبة من غير فرق بين السببية منها والغائية ومعنى عدم تداخل الاسباب
عدم تداخلها من حيث هي اسباب او عدم تداخلها في السببية او في المسبب
بمعنى تواردها عليه والمقصود انه لا يلزم وهو عدم تداخل المسببات وانما عدل
عنه للتنبيه على وجه الحكم فان عدم تداخل الاسباب هو السبب في عدم تداخل
المسببات وربما احتمل الكلام ان يكون على تقدير المضاف وهو بعيد لفظا ومعنى

وكيف كان

وكيف كان فليس المراد عدم تداخل الاسباب بنفسها فانه غير مقصود ولا مؤثر فيه اذ
لا يلزم من تعددها في الخارج على ما هو الغالب تعدد للمسبب لامكان اتحادها هناك
في وطي الميتة مثلا اعادة وهو ظ وليس المقصود بالتداخل المنفي صيرورة الشيئين
او الاشياء المتعددة حقيقة شيئا واحدا فان ذلك مستحيل عقلا لامتناع اجتماع
الوحدة والكثرة في المحل الواحد فيلزم امتناع التخلف عن الاصل وقد يستخرجه
بل المراد صرف المتعدد في الظ الى المتحد فيكون الموجود في الخارج شيئا لا كثرة
فيه وهذا امر ممكن قطعا لكنه مخالف وله صور اربع وذلك لان التداخل اما
بان يقصد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة فيكون تداخلا اختياريا
حاصلا بالقصد والنية او يقصد به البعض ويدخل فيه الباقي تبعا فيكون
تداخلا قهريا حاصلا بغير ارادة واختيار او يقصد البعض ويسقط منه طلب غيره
لحصول الغرض بفعله فيكون في قوة التداخل فيه او لا يقصد شيء منها بل يؤتى بصورة
الفعل المشترك بين الجميع ويغني عن الكل لان المقصود حصول حصول اصل
الفعل كيف اتفق وسياتي ان شاء الله تحقيق لهذه الصورة على التفصيل
والمقصود هنا بيان ان الاصل انتفائها مطلقا حتى يثبت شيء منها بالدليل
وهو بمعنى القاعدة المستفادة من الادلة او بمعنى الظ لان المتبادر من
ادلة الاسباب اختصاص كل مسبب بسببه ايجابا على معناه المعروف منه
اذا اضيف الى العدم فان الاصل عدم الغاء الخصوصية حتى يثبت خلافه
والاول هو الاولى والاوفق بما يتلى عليك من ادلة هذا الاصل وهي وجوه
الاول ما لوحنا اليه من اتفاق الفقهاء عدا من شذ عنه فانهم قطعوا به واستندوا
اليه في جميع ابواب الفقه وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سبيل
المعلومات ولم يخرجوا عنه الا بدليل واضح او اعتبار لائح وربما تركوا
الظواهر لاجله وطرحوا النصوص بسببه كما صنع كثير منهم في تداخل الاغسال و
غيره ولم يعهد منهم مطالبة الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل ولو ذهب
الى التداخل احد طالبوه بالدليل وعارضوه بالاصل وما ذلك الا لكونه من
الاصول المسلمة والقواعد المعلومة ولولا ذلك لكان الامر بعكس ما صنعوه وخلاف ما
قرروه لان الاصل فيما دار بين الاتحاد وعدمه هو الاتحاد دون التعدد
وما يتفق لبعضهم من الاستناد الى هذا الاصل فيما قالوا فيه بالتداخل فلوهمه
عدم ظهور النص في تلك الموارد ولا ريب ان الاصل هو الاتحاد الثاني
استقراء الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات فان الوارد فيها
من الطهارة الى الديات على تعدد المسببات اذا تعددت اسبابها عدا
النادر القليل المستند الى ما جاء فيه من الدليل على اختلاف في الكثرة و

شك في اغلبه وانك متى تجاوزت ذلك وارتقيت في الاسباب وجدتها
على ما وصفناه من التعدد من غير شك ولا ارتياب ولذا ترى ان اسباب الصلوة
والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والديون والحدود وغيرها على
كثرتها كثيرا ما يجتمع على توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت ومع ذلك
متعددة متغايرة كالصلوة المتوافقة من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة
من الفرائض والنوافل الراتبة وغير الراتبة الموقتة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف
والزلزلة مع الكسوف والعيدين والاستسقاء وكذا انواع الصيام من القضاء
والكفارة وافرادها المتكثرة واقسام الزكوة كزكوة المال والفطرة وافرادهما
الكثيرة والديون المستقرة في الذمة باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة
والقرض وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب المختلفة مع توافق المسببات مما لا يمكن
حصره وضبطه فان البناء في جميعها على التعدد والتغاير بحيث لا يحتمل فيها
التداخل في الاكتفاء بالواحد على المتعدد كالاكتفاء بصلوة واحدة عن الف
صلوة وصوم يوم عن الف يوم او دفع دينار بدلا عن قنطار ولو ان
احدا حاول ذلك لكان مخالفا لقانون الشريعة خارجا عن الدين
والملة ولا ندعي ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاء وخفاء
لكن التفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى تكشف عن ابتناء الامر
في ذلك كله على شيء عام مطرد في الجميع وليس الاصل عدم التداخل و
هذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على
ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية وليس ذلك من الظن والقياس
في شيء وهو ظ الثالث ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات
كالصوم والصلوة وصلوة الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء وقضاء
ولا اختلاف في الثاني الا الاختلاف النسبة والاضافة الى السبب فان ركعتين
بعد الفجر لمن عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف تعلقه باعتبار
نسبتها الى دخول الوقت وخروجه فان اضيف الى الاول كانت اداء والا
فقضاء ومثله يتحقق في كلما ينفى فيه التداخل لان المفروض فيه اختلاف
الاسباب التي تختلف معه النسبة واختلاف النسبة متى كان مقتضيا للتعدد
في شيء كان مقتضيا له في غيره لان المنع المقتضي للتعدد متحقق في الجميع ثم
في الكل من غير فرق فيكون الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب

كما هو المط

كما هو المط ولا يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف النسبة
سببا تاما للتعدد وليس كذلك فانه مقتض له والتخلف عن المقتضي جائز مع
وجود المانع وهو موجود في كلما ثبت فيه التداخل فانا لا نقول به الا على
تقدير وجوده وتحقيق ذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة عن المصالح
الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح بمعنى انه اذا فيه فاذا
دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة وان الاضافة غير
مؤثرة كاضافة الوضوء الى اسبابه فيرتفع لاجله اعتبار النسبة ويبقى
ما لم يدل على مقتضى الظ منها لانتفاء الصارف الرابع تبادر الاختصاص
المقتضي للتعدد فان المفهوم من قوله اذا تكلمت في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي
السهو وجوب السجدة لخصوص الكلام ومن قولهم اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد
وجوب سجودها لهذا الشك غير الاول وكذا نحو من تعمد الاكل في شهر رمضان
فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر منه وجوب كفارة لكفارة للاكل
وكفارة اخرى للوطي من غير فرق في الاول بين وقوع السهو والشك في صلوة
واحدة وصلوة متعددة ولا في الثاني بين وقوع الاكل والوطي في اليوم
والايام مع تخلل الكفارة وبدونه ولا فرق بين نحو هذه الامثلة من مواضع
الخلاف وغيرها مما اجمعوا فيه على التعدد مثل اذا طلع الفجر فصل صلوة الفجر
اذا طفت بالبيت فصل صلوة الطواف والاتحاد مثل من نام فليتوضأ
ومن بال فليتوضأ فان المتبادر في جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه
بلا خلاف يعود الى دلالة اللفظ فيكون المط في الجميع متعددا لا واحدا
الا ما صرف عنه الدليل كما في اسباب الوضوء فان الاجماع منعقد على الاكتفاء
بالوضوء الواحد عن جميع اسبابه لاتحاد معنى الحدث وحصول الرفع بالواحد
ونحوه مثال الكفارة ان علقت على الافطار فانه يتحقق بالاول فلا يتكرر بتعدد
الاسباب وكذا غير ذلك مما علم فيه اتحاد المط المصلحة في الاسباب المتعددة
بعقل او نقل ويبقى ما عداه مما يحتمل فيه الاختلاف والتغاير على ما يقتضيه
الظ من قصد الاختصاص وارادة التعدد فان الاصل فيما ظاهره الاختصاص
البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن ثم ترى الفقهاء يعللون التداخل فيما يوردونه
بالقطع بالقاء الخصوصية او وجود الظن المعتد به بالتخلف لاختلاف الاغنام
والاداء في السبب المقتضي للالغاء واما اذا انتفى الدليل على ذلك فيه فانهم

لا يرتابون في الاختصاص اخذا بظاهر اللفظ من غير معارض وكفى بذلك شاهدا على التعدد
مع حكم الوجدان وشهادة العرف وان شئت فاستوضح ذلك بمثل ما اذا قيل ان جاءك
زيد فاعطه درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه فاتفق انه اتاه وسعى في حاجته فانك
لا تشك في انه يستحق درهمين درهما لزيارته ودرهما لسعيه في حاجته وانك تجد الفرق
بين ذلك وبين زيارته المجردة عن السعي او سعيه المجرد عن الزيارة وكذا لو قيل
ان جاءك طبيب فاعطه دينارا وان جاءك اديب فاعطه دينارا فاتى زيد
هو طبيب واديب فانك تحكم بانه يستحق دينارين دينارا للطب ودينارا للادب و
تفرق بين مجيئه ومجيء طبيب غير اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك سائر الامثلة
الكثيرة من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية فان المستفاد من جميعها اعتبار
الاسباب اسبابا مستقلة لها في اقتضاء المسببات من غير تداخل ويزيد ذلك تحقيقا
ان هذه الاسباب قد تفترق وقد تجتمع ولا ريب انها حال الافتراق اسباب مستقلة
يترتب المسبب على كل منها بالخصوص اذ لا مجال للتداخل والاشتراك في هذه الحال فهي
في حال الاقتران كذلك لان الدليل الدال على سببيتها قد ورد بعبارة واحدة جامعة
للحالين معا فيكون مدلولها في الموضعين واحدا وتنزيله على الاختصاص عند
الانفراد والاشتراك حال الاجتماع تكلف في مدلول الشيء الواحد غير مفهوم
من اللفظ والحمل على ارادة المسبب مطلقا غير مقيد باختصاص ولا اشتراك مع
انه خلاف المتبادر كما قررناه يدفعه اشتمال الخطابات على ما علم اختصاصه فانه
يؤكد الاختصاص على الاطلاق الخامس ان السببين اذا تعاقبا فلا ريب في
ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما ان يجب به شيء او لا والثاني
باطل لان السببين متساويان في السببية والاقتضاء فالحكم بثبوت المسبب باحدهما
دون الآخر تحكم ولانه لو تقدم ثبت به المسبب قطعا فكذا لو تأخر لان ما دل
على سببيته يتناول الصورتين من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوته بالثاني
وح فاما ان يكون الثابت به عين ما ثبت بالاول او غيره والاول باطل لان المسبب
مترتب على السبب فلا يكون متقدما عليه فوجب ان يكون الثابت به امرا مغايرا
للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المط لا يقال لو صح ذلك لامتنع
التداخل بعين ما ذكر من الترديد لانا نختار فيه سقوط الطلب في الثاني
او كون المطلوب به وبالاول شيئا واحدا على ان يكون الثاني معرفا ومقربا به (?)
فلا يثبت به امر زائد وهذا وان كان خلاف الظ من بقاء الطلب وتعدد المط لكن
يجب المصير اليه مع قيام الدليل عليه وصورة الاستدلال لا تدل (?) الا ان اوجبنا الامتناع
الا ان المقصود الامتناع مع البناء على الظ لا على الاطلاق فلا اشكال

ويمكن تقرير

٩٧

ويمكن تقرير الدليل على وجه يسلم من هذه الخزازة بان الثاني من السببين المتعاقبين
يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الاول لان الظ من ترتب
طلبه على حصول سببه تأخره عنه فيكون مغايرا للمط بالاول ويلزمه التعدد لكان (?)
المقصد بهذا الاصل ويتمهد له تحري الاخبار الواردة في تداخل بعض الاسباب
حيث تضمنت الجواز والاجزاء الظاهرين في الرخصة والامتنان (?) في الجميع وان
الاصل فيها هو التعدد كما في حديث زرارة الاتي في الاغسال اذا اجتمعت لله
عليك حقوق اجزاك عنها غسل واحد وفيه تنبيه لطيف على ان ذلك مخصوص
بالغسل والا فالحق حق واحد فانه لم يعدوا دخل في اللطف والامتنان و
ارادة التيسير والتوسعة بتداخل الحقوق المتكثرة والاجزاء عنها بالشيء الواحد فعلم
ان سائر الحقوق ليست كذلك وفي خروج النقل بالتداخل شهادة بان المحتاج
الى البيان هو التداخل لا التعدد فان امتثال الاوامر المتعددة انما يكون بالافعال
المتعددة وهو شيء ظاهر لا يحتاج الى بيان الشرع ولا يفتقر الى كثرة الامر بالامتثال
والطاعة وهما معروفان غنيان عن البيان بخلاف الاجزاء عن الاوامر الكثيرة
بالامر الواحد فانه يحتاج الى الاذن فلذا اختص النقل به فانه انما ورد على الثاني (?)
النائل (?) دون المورد احتج من انكر هذا الاصل بان الاصل النفي دون الاثبات
والاتحاد دون التعدد وقولهم الاصل عدم التداخل وان كان في صورة النفي الا انه
يرجع الى اثبات التعدد وهو خلاف ما يطلب بالاصل وبان الاسباب الشرعية امارات
ومعرفات فاذا اجتمعت كان مقتضى الكل واحدا وبان الامتثال يحصل بالواحد
لاطلاق النص والزائد عليه تكرار خارج عن مدلول الامر والجواب عن ذلك كله
معلوم مما سبق فان الاصل هنا كما عرفت يعني القاعدة المستفادة من الادلة
او بمعنى الظ او اصالة عدم الغاء الخصوصية المفهومة من الظواهر هذا اذا
اريد بالاصل دفع التداخل بجميع صوره اما لو قصد به نفي التداخل قهرا وعدم سقوط
الطلب فهو جار على معناه المعروف لان الاصل عدم دخول غير المقصود في المقصود
وعدم سقوط طلب شيء بفعل غيره فكيف كان فهذا الاصل مقدم على اصل عدم
التعدد لانه انما يصار اليه عند الشك بينه وبين الاتحاد وهو مرتفع هنا بالدليل
فيسقط بحكم الاصل ومنه يعلم الحال في الاستدلال باطلاق الامر وصدق الامتثال
لان المستفاد من الاوامر هو التعدد والتغاير كما بيناه وامتثال الاوامر المتعددة
لا يحصل بالامر الواحد وكون الاوامر الشرعية معرفات انما يقتضي جواز التداخل
لا انه الاصل فان المعرفات انما تتداخل اذا كانت معرفة للمتعدد كما هو الظ
فاللازم هو التعدد فائدة قالوا النفل لا يجزي عن الفرض وذلك انه قد تقرر

واذا لم تكن معرفة للمتعدد ظ

فائدة

في قواعد العدلية ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية لا كما يقول به الاشاعرة
بناء على قاعدتهم في نفي الحسن والقبح العقليين لان الافعال في حد ذاتها لا تتصف
بصفة توجب للامر ولا بصفة تقتضي النهي بل الله يامر وينهى بلا غرض وداع
وانما يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا القول لا يخفى شناعته على قواعدنا واصولنا
وحيث ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية فخصوصيات الاحكام كالوجوب
والندب في مواردها المخصوصة انما تثبت لتضمن كل جزئي من تلك الموارد
مصلحة مخصوصة معينة مقتضية لذلك الحكم الخاص اي الوجوب والندب ومن المعلوم
ان المصلحة في الواجب والمندوب مشتركة في اصل الرجحان لتحققه فيهما وانما الاختلاف
من جهة الزيادة الماخوذة في الواجب وهي المنع من الترك فلا بد لهما من مصلحة
زائدة على المصلحة المشتركة بينهما واللازم من ذلك ان النفل لا يجزي عن الفرض
كما ذكرنا واما الفرض فقد يغني عن النفل اذا كان مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة
النفل وقد لا يجزي اذا كانت مباينة لها والحاصل ان الفرض لما امكن اشتمال
مصلحته على مصلحة النفل امكن اجزائه عنه وتوقف على كشف الشرع لخفاء المصالح
واما النفل فحيث لم يمكن اشتمال مصلحته على مصلحة الفرض لم يمكن الحكم باجزاء شيء
من النفل عن شيء من الفرض ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تبلغ المصلحة في النفل
حد المصلحة الثابتة في الفرض لكن يمنع عن كونها فريضة لمانع يغلب عليه كما
اشير اليه في قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك ولولا ان اشق على امتي
لاخرت العشاء الى ثلث الليل او الى نصف الليل فان ذلك يدل على ان المصلحة
في السواك والتاخير وان اقتضت الايجاب لكنه قد عارضه شيء هو المشقة
فمنع المقتضي عن اقتضائه وعلى هذا فلا مانع من تساوي مصلحتي الفرض و
النفل او اشتمال النفل على الفرض واللازم امكان الاستغناء بالنفل عن
الفرض لو دل الشرع ويكون الواجب اتباع الظهور الظواهر في ذلك
كما في صورة العكس هذا وقد فرع على القاعدة وجوب الطهارات وجوبا
موسعا لا يتضيق الا بظن الوفاة او بضيق العبادة المشروطة بها وهذا
التفريع من بعض العامة وذلك فاسد لان الوضوء قبل الوقت وان كان ندبا
على المذهب المختار الا انه ليس بمجزئ عن الفرض لان الفرض لا يثبت مع بقاء
الطهارة المندوبة حتى تكون تلك الطهارة مسقطة له ومع بطلانها تجب
الطهارة بعد الوقت ولا يغني عنها كما لا يخفى فائدة صحة المعاملة عبارة فائدة

عن كونها

عن كونها بحيث يترتب الآثار المقصودة من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي
يتوقف ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد في المعاملة من الشارع دليل يدل على صحتها فالاصل
فيها عدم الصحة اي عدم ترتب الآثار المطلوبة استصحابا لما قبل ثبوتها قبل
المعاملة المشكوك فيها الى ان يثبت المزيل وابقاء لما كان على ما كان فان الثمن
في المبيع مثلا قبل المعاملة المحتملة كان في ملك المشتري غير داخل في ملك البائع
والمبيع بالعكس فيجب استصحاب حال الملك وجودا وعدما بعدها وكذا الحال في
الخيار والشفعة وغيرهما من توابع البيع واحكامه وفي غير البيع من المعاملات
كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من انواع العقود والايقاعات
ولتعلم ان الاجماع منعقد على بقاء الحكم السابق ههنا الى ان يثبت المزيل و
ان لم نقل به مطلقا ولذلك قال بالبقاء من لم يقل بحجية الاستصحاب كيف ولولا
ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان يستوي المالك وغيره فيما يفرض ملكا بعد حدوثه
لاحتمال الانقطاع وكذا اباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق
لانه لولا القطع ببقاء الاثر في ذلك كله لكان الواجب ان يتوقف فيه بناء على
ان الحدوث لا يستلزم البقاء وفيه من الفساد والحرج ما لا يخفى هذا اذا كان
الاشتباه في نفس الحكم الشرعي كما لو حصل الشك في ان عقد الفضولي صحيح مثلا
فيحكم بعدم الصحة حتى يدل دليل على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما كلي
حصل الاشتباه في موضوعه كان يقع الشك في كون العاقد ماذونا او فضوليا
مع القول بفساد عقد الفضولي فانه يحكم هنا بالصحة اجماعا حملا لتصرفات
المسلمين على الوجه الصحيح للزوم الحرج والضيق المنفيين شرعا لولا ذلك و
لدلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من الناس حتى
زعموا ان الاصل في المعاملات الصحة مطلقا من غير فرق بين صورة الاشتباه في
موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي نفسه وذلك انهم راوا تكرر استعمال
المذكور في كلام الفقهاء والتمسك به في الحكم بصحة المعاملات لم يفرقوا بين المقامين
مع ان كلامهم في المقام الاول فالظاهر ان المراد منه الاصل بمعنى القاعدة المستفادة
من نص او اجماع في مورد معين دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان
متعددة فانما يتميز المراد منه بدلالة القرائن وملاحظة المقامات ومن الاوهام
الفاسدة في هذا المقام ما سبق الى بعض الاوهام من اثبات الصحة في المقام الاول
باصل الاباحة زعما منه ان المعاملة اذا لم يرد فيها نهي كانت جائزة ومتى كانت جائزة

غير موضع يصح على ما ذكرنا من التفصيل لوقوع نادر لبعضهم من التمسك به في ح

كانت صحيحة وانت خبير بما فيه فان اصل الاباحة انما يجري في الافعال المقدورة
هذا وحاول اجراء الاصل في نفس المعاملة التي هي نقل الملك والمعاملة انما تكون
مقدورة على تقدير صحتها وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب
والقبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجري فيها اصل الاباحة لكن مقتضى ذلك
اباحة التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم به وان بعد الامن وقوع مدلوله كما هو المدعى
فائدة فساد المعاملة يستلزم تحريمها ان لم يستند الى انتفاء القصد والارادة — فائدة
كما في الهازل والنائم فان البيع الفاسد مثلا اذا قصد به ترتب اثار البيع الصحيح عليه
كان تشريعا وادخالا لما ليس في الشرع فيه ولا ريب في تحريمه فان قلت قصد ترتب
الاثار انما يتصور في البيع الصحيح واما الفاسد فلا يعقل فيه ذلك لان فرض الفساد
يستلزم امتناع ترتب الاثر فلا يمكن قصده مع العلم بالامتناع نعم يتصور فيه القصد
الى ايجاد الصورة وليس ذلك من التشريع في شيء قلت لا ريب في امكان القصد
بهذا المعنى وكون البيع الفاسد الواقع على هذا الوجه تشريعا محرما كيف ولولا ذلك لزم
امتناع البدعة والتشريع مطلقا في العبادات والمعاملات لانهما انما يتصوران مع
القصد الى جعل الشيء عبادة او معاملة وهو ممتنع مع العلم بالعدم قطعا وقصد
الصورة ليس بحرام لعين ما ذكرنا هناك فان اجيب بان المحرم هو تصوير ما ليس بعبادة
او معاملة بصورة المعاملة او العبادة مع التزام ما فيهما من الاحكام واللوازم
كان ذلك هو الجواب ههنا بعينه وهو ظاهر وهل يختص التحريم بمن يعلم
الفساد يحتمل الاختصاص لانتفاء التشريع مع اعتقاد الصحة وعدمه لعلم من ذكر
الجاهل بوجوب تحصيل العلم بالفساد الموجب للتحريم وهذا اقرب الا اذا
كان اعتقاد الصحة ناشئا عن اجتهاد او تقليد فان التحريم حينئذ منتف قطعا
فائدة تحريم المعاملة على احد المتعاملين يستلزم تحريمها على الاخر فتحريم البيع على — فائدة
البائع يستلزم تحريم الشراء على المشتري وبالعكس وتحريم نكاح المرأة على الرجل يستلزم
تحريم نكاح الرجل على المرأة وبالعكس وهذا ظاهر من كلام الفقهاء القطع بذلك
فانهم كثيرا ما يستدلون على تحريم البيع مطلقا بما يتضمن تحريمه على البائع او المشتري
خاصة وعلى تحريم النكاح بما يتضمن تحريمه على الرجل او المرأة وكذلك في غيرهما
من المعاملات وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي ره في شرح عد عند قول المصنف
ويحرم على المرأة ما يحرم على الرجل قال لما كان تحريم النكاح من احد الطرفين

يقتضي ثبوت التحريم ايضا من الطرف الاخر لا محالة كان الحكم بتحريم الام وان علت على
الولد وان نزل مقتضيا لتحريم الولد وان نزل على الام وان علت وكذلك القول
في الاب بالنسبة الى البنت وكذا البواقي وكذا الشهيد الثاني ره في لك ثم قال
هذا هو النكتة في تخصيص الله تعالى في الاية المحرمات على الرجال ولم يذكر العكس ولعل
الوجه في ذلك كما يلوح من كلامهم ان النكاح مثلا امر واحد بسيط فلا يكون حلالا
وحراما وان اختلف اضافته الى الطرفين لان ذلك لا يخرجه عن الوحدة المانعة
عن اجتماع الحكمين المتضادين وفيه ان النكاح ان اريد منه العقد فهو عبارة
عن الايجاب فعل الموجب والقبول فعل القابل فلا يكون شيئا واحدا وهو ظاهر
ان اريد منه الوطي فلا ريب ان القائم منه بالواطي غير المعنى القائم منه بالموطوءة
فان الوطي في الواطي بمعنى الواطئية اي الفاعلية وفي الموطوء بمعنى الموطوئية اي
المفعولية ومن المعلوم ان احد المعنيين مغاير للاخر فلا يلزم اجتماع الضدين
في محل واحد ايضا لو كان النكاح امرا بسيطا لزم امتناع اتصاف الطرفين به
لاستحالة قيام العرض الواحد بموضعين مستقلين فان وحدة الحال يستلزم
وحدة المحل كما بين في محله وبمثل ذلك يظهر الفساد في غير النكاح من المعاملات
كالبيع والاجارة والصلح وغيرها من العقود ومقتضى ذلك جواز الاختلاف
في حكم المعاملة بالاضافة الى طرفيها فان تضاد الاحكام انما يمنع عن اجتماع حكمين
منها في محل واحد لا في محلين مختلفين وان اتفقا في الوجود ومن ثم ذهب الشيخ
والمحقق ومن في اصولية الى اختلاف حكم المتعاقدين في البيع وقت النداء
اذا كان احدهما مخاطبا بالجمعة دون الاخر حيث خصوا المنع في القرض المذكور
بمن خوطب بالسعي وحكموا بجواز البيع من طرف الاخر لكن العلامة في قول الاخر
والشهيدين وبعض المتاخرين رجحوا عموم المنع نظرا الى ان فعل الاخر اعانة
على الاثم وهي محرمة لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وهذا مما لا
فيه لو كان المقصود تحريم الفعل على الاخر في الجملة او في بعض الصور ولكن الحكم
بهذا المعنى مما لا ينبغي النزاع فيه اذ القول بجواز البيع ممن لم يعلم انه مخاطب بالسعي
مطلقا وان علم ان الاخر ممن خوطب به معلوم البطلان ضرورة كونه اعانة محرمة
باجماع العلماء ونص الكتاب فالظ ان من خص التحريم بالمخاطب انما اراد
نفي التحريم مطلقا من غيره بناء على ان لا ملازمة بين تحريم العقد على احد المتعاقدين

وتحريمه على الاخر في نفس الامر وتحريم الاعانة لا ينهض حجة باثبات الملازمة
بين الامرين للفرق الظاهر بين تحريم العقد على احد الطرفين في نفس الامر عند تحريمه
على الاخر وتحريم العقد عليه لكونه اعانة على ما يحرم على الاخر فان التحريم على
الاول كثيرا ما يكون ثابتا للمتعاقدين بالاصالة من غير ان يكون ثبوته لاحدهما
تابعا لثبوته للاخر وان كان العلم بثبوته لاحدهما موقوفا على العلم بثبوته للاخر
لان توقف العلم على العلم لا يستلزم توقف الحكم على الحكم فان العلم بتحريم الام
من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وان توقف على العلم بتحريم الام على الابن الا
ان التحريم في الاول ليس بمتوقف على التحريم في الثاني ولا تابع له بل تحريم
الابن على الام تحريم اصلي كتحريم الام على الابن وان كان تابعا له في العلم و
التصديق ومن المعلوم ان التحريم بهذا الوجه لا يمكن اثباته بتحريم الاعانة
لكونه تابعا لتحريم الفعل على المعان وموقوفا عليه اذ الاعانة على الاثم فرع
تحقق التكليف الموجب للاثم على تقدير المخالفة وهذا بخلاف التحريم من حيث
الاعانة وايضا فان التحريم من جهة الاعانة مقصور على صورة العلم بتعرض
المعان للاثم اذ مع احتمال الاشتباه في الموضوع او اعتقاد نفي التحريم على وجه
معتبر لم يتحقق هناك اثم يحرم الاعانة عليه بخلاف التحريم من حيث اللزوم
فانه لا يختص بذلك بل يثبت مطلقا ولو مع الجهل بالحال ولذلك تراهم يحكمون
بتحريم البيوع والانكحة التي ورد النص بتحريمها من احد الطرفين بالقياس
الى الاخر من غير تقييد بالعلم ولا فرق في ذلك بين من يشمله الحكم بالنص
ومن يشمله الحكم بثبوته له ولو كان الوجه في تحريم الفعل على الثاني كونه اعانة
على المعصية وجب اناطة الحكم بحصولها قطعا وايضا ما يحرم بالاعانة لا
يتعدى اثره الى الاخر قطعا لان المعصية الناشئة من الاعانة لا توجب معصيته
بالاعانة عليها والا لزم التسلسل في المعاصي لاستدعاء كل اعانة على ذلك التقدير
معصية ناشئة من الاعانة عليها وبطلانه ضروري واما ما يحرم من جهة التلازم
بين طرفي العقد فانه قد يتعدى اثره الى الاخر اذا كان تحريمه اصليا لا
تبعيا فلو فرضنا وقوع معاملة محرمة من احد الطرفين فان كانت مستتبعة
لتحريمها على الاخر بالاصالة لزم ان يكون كل من المتعاقدين عاصيا من جهتين
من حيث صدور المحرم عليه بالاصالة ومن حيث حصول الاعانة به على الاثم

اثم الاخر

اثم الاخر والا كان التحريم لكل منهما من جهة واحدة فالمعين من حيث الاعانة خاصة
كما هو المفروض وللمعان من حيث توجه النهي الى فعله لا من حيث الاعانة المعروف من
ان تحريم الاعانة لا يتعدى الى الاخر هذا اذا كان كل منهما عالما بالحال واما اذا
اختص العلم باحدهما فان كان المعين وكان الفعل محرما عليه بالاصالة ثبت المنع في
حقه من تلك الجهة وبدونه فينتفي مطلقا لعدم تحقق الاعانة والمفروض انتفاء التحريم لغيرها
وان كان المعان وكان الفعل محرما على المعين بالاصالة ثبت منعه من وجهين و صنعه
بدونه من وجه واحد وقد علم بما ذكرناه ان تحريم البيع ممن لم يخاطب بالسعي ان
اريد به تحريمه في الجملة كان القول به متوجها لحصول الاعانة المحرمة على بعض الوجوه
اذا اريد تحريمه مطلقا توجه القول بنفي التحريم لانتفاء الاعانة في بعض الصور و
لعل نظر المثبت الى المعنى الاول والنافي الى المعنى الثاني فيعود النزاع بينهما لفظيا
للاتفاق على المعنيين كما لا يخفى لكن العلامة ره في المختلف حكى عن الشيخ ره القول بكراهة
البيع ممن لم يخاطب بالسعي معللا بانه اعانة على المحرم ثم نقل عن الشافعي انه
قال بالتحريم لدليل الشيخ وهذا يعطي ان منشأ النزاع في المسألة الاختلاف في
تحريم الاعانة وكراهتها وهو بعيد جدا بل مقطوع بفساده للاجماع على تحريم
الاعانة على الاثم مضافا الى نص الكتاب فلا وجه لكراهته بل الظاهر من الكراهة
في كلام الشيخ ما يعم التحريم لشيوع اطلاقها عليه في كلام القدماء او المراد بها التحريم
غير التحريم الواقعي وان لم يعلم به المكلف اذ يبعد القول بكراهة الاعانة عليه لكشف
النهي عن اشتمال المنهي عنه غالبا على قبح ذاتي وكيف كان فلا ريب في عدم صحة
الاحتجاج بتحريم الاعانة على ما هو المطلوب ههنا من التلازم بين تحريم المعاملة
من احد الطرفين وتحريمها من الاخر وان صح في غيره وتحقيق المقام ان تحريم
المعاملة ان كان لتوجه النهي لعينها او وصفها اللازم كما في بيع الميتة ونكاح
المحارم فالتحريم من احد الطرفين يستلزم التحريم من الاخر لان تحريمها على الوجه
المذكور يقتضي فسادها على ما مضى تحقيقه وفساد المعاملة يقتضي تحريمها
من الطرف الاخر لكون التحريم من لوازم الفساد على ما مر وان كان لتوجه النهي
فيها الى امر خارج كما في البيع وقت النداء وبيع الامة قبل استبرائها والعقد
على المخطوبة ان قلنا بتحريمه فالتحريم من احد الطرفين لا يستلزم التحريم من الاخر
الا من جهة الاعانة على الاثم للاصل السالم عن المعارض لكن الظاهر ثبوت
الكراهة فيها لما مر اتفاقا في توجيه كلام الشيخ وانت اذا تتبعت كلام الفقهاء

وجدته منطبقا على التفصيل المذكور غاية الانطباق فان المواضع التي قطعوا
فيها باتحاد حكم الطرفين من القسم الاول وما اختلفوا فيه او حكموا بالاختلاف من
الثاني وهذا من جملة الشواهد على ان مذهبهم في دلالة النهي على الفساد هو التفصيل
الذي قلناه فان قلت حكمهم بالتحريم من الجانبين في تلك المسائل ربما كان
لوجدانهم ما يدل على الفساد غير النهي فان فساد المعاملة يقتضي تحريمها مطلقا
كان مدلولا للنهي ام مفهوما من غيره فمن اين علم استناده اليه بخصوصه قلت
من تمسكهم بالنهي المتضمن للتحريم من احد الطرفين في الحكم به مطلقا فان ذلك لا
يستقيم الا بما ذكرنا والاحتمال المذكور انما يتاتى في حكمهم بالتحريم من دون اشارة
الى الدليل مع ان الظاهر استنادهم ايضا الى النهي الوارد في المسئلة لشيوع
الاحتجاج بالنهي على الفساد في كلامهم كما عرفت فائدة لزوم العقد من
احد الطرفين لا يستلزم لزومه من الاخر لان اللزوم معناه امتناع الفسخ
ولا ريب في جواز اختصاصه باحدهما وكون العقد من الامر جائزا لا يسوغ له
فسخه كما في كل عقد يثبت فيه الخيار من احد الجانبين فانه لازم من جانب الاخر
كما صرح به الاصحاب ودلت عليه النصوص وربما قيل بان العقد اللازم انما
يلزم من الطرفين لان جوازه من احدهما مناف للزوم العقد وضعفه ظ
فائدة بنى بعض العامة في الجواب عن الطعن بتحريم عمر لعنه متعة النساء على ان
النبي ص مجتهد في الاحكام الشرعية فيجوز لمجتهد اخر مخالفته فان مخالفة المجتهد
لغيره في المسائل الاجتهادية لا يقتضي طعنا ولا يوجب قدحا فلا مانع من ان
يبيح النبي ص المتعة من جهة لمصلحة راها ثم يحرمها عمر لمصلحة اخرى ظهرت
له وهذا مما كان من الضعف والسخافة اما على اصول الامامية رض وقواعدهم
فظ لقولهم بعصمة النبي ص وان ما يحكم به فهو صادر عن وحي الهي لا يتطرق
اليه السهو والخطاء كما قال الله عز وجل وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
وقال الله تعالى مخاطبا له ص قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما
يوحى الي وقال عز وجل من قائل مخاطبا له ايضا قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري
ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي وح فلا يسوغ لاحد مخالفته ص ولا الاجتهاد
في مقابلة قضائه وحكمه ص في شيء اص واما على راي الجمهور النافين لعصمة الانبياء
فلانهم انما نفوا العصمة فيما ليس له تعلق بتبليغ الاحكام الشرعية كتدبير الحروب

واستصلاح

(Marginal notes beside the lines beginning «الاحتجاج بالنهي» and «فائدة بنى بعض العامة»: فائدة / فائدة)

١٠١

واستصلاح الجيش ونصب العمال وعزلهم وما اشبه ذلك فاما ما يتعلق بالاحكام
الشرعية وتبليغها فقد اوجبوا العصمة فيها لان الخطاء فيها لا يجوز لما يقتضيه المعجزة من وجوب
تصديق النبي ص فيما يبلغه عن الله تعالى والقول بجواز صدور الخطاء فيها عنه سهوا كما
يعزى الى شذ منهم مباهتة بينة لا يلتفت اليها لاقتضائه اقحام النبي ص وعجزه عن حمل
الاحكام على الامة لاحتمال السهو والاشتباه وعدم الاتخاذ الا بالعصمة عن ذلك
مع ان المستفاد من كلام الامدي في الاحكام وغيره اجماع القائلين بجواز الخطاء
على النبي ص على انه لا يقر عليه بل ينبه على خطائه فتحليله المتعة لو كان خطاء لوجب
ان ينبه عليه وان يعدل عنه ولو وقع ذلك لاندفع الطعن واستغني عن الجواب
المذكور وايضا فالنص من الكتاب العزيز يدل على وجوب اطاعة النبي ص وتحريم مخالفته
كالايات المتضمنة للامر بطاعته والنهي عن معصيته وقوله تع وما ارسلنا من رسول
الا ليطاع باذن الله وقوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان
يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز وجل
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما وقوله عز من قائل واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول
رايت المنافقين يصدون عنك صدودا وغير ذلك من الايات الدالة على
وجوب اطاعة النبي ص والانقياد وح فاذا كان وجوب طاعة النبي ص وتحريم عصيانه
لعصمة ربانية تمنعه عن الخطاء والخطيئة كما ذهبت اليه الامامية فالامر واضح
وان كان لامر اخر غير العصمة يجتمع مع انتفائها وجب القول بتحريم مخالفته في احكامه
ولو كانت صادرة عن اجتهاد واحالة راي فالبناء على اجتهاد النبي ص لا ينفع
المجيب ولا يدفع الطعن المذكور لابتنائه على تحريم المخالفة وذلك ثابت مما ذكرنا
من الادلة وان لم نقل بالعصمة على ان الذي يعلم من تتبع السير وتصفح اثار
السلف اتفاق الصحابة والتابعين على نفي الاجتهاد والراي مع ورود النص
عن النبي ص وظهور حكم في شيء من الوقايع والاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون
في المسائل ويتناظرون فيها وبين او روى احدهم نصا يدل على مقالة النبي ص التزم
به خصمه ولم يقل ان النبي ص مجتهد فيجوز للمجتهد الاخر خلافه او انه يجوز دفع النص
الوارد عنه بالاجتهاد ومراعاة للمصالح والعادة قاضية بان ذلك لو جاز
لذكروه في مقام التشاجر والتنازع وقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا
عن القانون الذي ذكرناه من التزام النص ودفع المخاصمة بالوقوف عليه

(Marginal note beside the line beginning «وجوب اطاعة النبي»: تحريم)

وقد وقع للمخالف المحرم للمتعة والتبع المتقدم عليه ما يقتضي الاعتراف بالمنع من مخالفة
النص وعدم جواز التعلل في خلافه بالمصالح والمعاذير مع كونهما الاصل في باب قبح
المخالفة وسلوك سبيل المنافقة فمن ذلك قول ابي بكر حين استاذنه اسامة برسالة
عمر بن الخطاب في الرجوع معللا بان معه وجوه الناس وكلا يا من على خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله
وحرمه وحرم المسلمين ان يتخطفهم المشركون حول المدينة لو تخطفني الكلاب والذئاب
لم ارد قضاء قضى به رسول الله وقوله حين سالته الانصار برسالة عمر ايضا ان
يولي امرهم اقدم سنا من اسامة فوثب من مكانه واخذ بلحية عمر وقال ثكلتك
امك يا ابن الخطاب استعمله رسول الله صلى الله عليه وآله وتامرني ان انزعه فانه قد علق النكير
في الموضعين على مخالفة الرسول ورد قضائه وحكمه ولو ان ذلك عنده سائغ لوجب
عليه قبول النصح والارشاد او الرد لفساد النظر وعدم موافقة المصلحة ولم يصح منه
الانكار من حيث مخالفة النبي صلى الله عليه وآله ولا جاز ان يصنع بشيخ قريش وعدنيها ومن كان
موشحا للخلافة العظمى ما صنع من الايذاء بشانه والاستخفاف بعظم قدره ومنزلته
حيث وثب من مكانه واخذ بلحيته وخاطبه بذا الثكل ثم جبهه بالردع انه لم يصدر
منه شيء سوى انه حمل رسالة صادرة عن اجتهاد ونصيحة له وللجماعة المسلمين و
لا ريب في كونه مطلوبا به لو جاز الاجتهاد في مقابلة النص ومن ذلك قوله مخاطبا
للانصار في يوم السقيفة ايكم ترضى ان يتقدم من قدم رسول الله رضينالك لامر ديننا
افلا نرضاك لامر دنيانا حين احتجوا على اولويتهم بالامر بكونهم الانصار الذين اووا
ونصروا وبذلوا اموالهم وانفسهم في الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وآله ولولاهم لما قام
عمود الدين ولا ظهرت شريعة سيد المرسلين الى غير ذلك مما ذكروه في هذا المقام
وليس احتجاجه عليهم بما ذكره من تقديم النبي صلى الله عليه وآله ابا بكر في الصلوة في مقابلة
ما ذكروه الا تقديما للنص على الاجتهاد ولو جاز الاجتهاد مع ورود النص لم
يصلح له ذلك ولكان لهم دفع الاحتجاج به لمخالفتهم الاصلح بزعمهم ومنه قوله حين
قال بعض المرتابين في جيش اسامة اتامر علينا هذا الشاب الحدث السن نحن من
قريش دعني يا رسول الله اضرب عنقه فقد نافق وقوله يوم بدر حين اوصى
رسول الله ان لا يقتل احد من بني هاشم فانهم خرجوا طائعين فقال ابو حذيفة
انا نقتل ابناءنا واخواننا ونترك بني هاشم فلو اني لقيت عم النبي صلى الله عليه وآله لاضربن خيشومه
بالسيف دعني يا رسول الله اضرب عنق هذا المنافق ولم ينكر النبي صلى الله عليه وآله قوله بل لما
رأى اصراره على ذلك اعتذر عنه بانه يحب الله ورسوله ولولا ان مخالفة النبي صلى الله عليه وآله

بالاجتهاد

١٠٣

بالاجتهاد غير جائزة لم يجز له الحكم بنفاق من انكر عليه ولا جاز له الاستيمار في قتله
الدال على ردته واباحة دمه وكذا لم يجز للنبي صلى الله عليه وآله تقريره على اعتقاده في ذلك بل
كان يجب عليه ان ينبه على زلته وفساد عقيدته ومنه قوله لعثمان حيث سأله ان
يرد الحكم بن العاص الذي نفاه النبي صلى الله عليه وآله عن المدينة بعد ان ذنب واغلظ له في القول
يخرجه رسول الله صلى الله عليه وآله وتامرني ان ادخله والله لو ادخلته لم امن ان يقول قائل
غير عهد رسول الله صلى الله عليه وآله والله لان اشق باثنين كالابلمة احب الي من ان اخالف لرسول
الله صلى الله عليه وآله واياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم ولو جاز مخالفته صلى الله عليه وآله بالاجتهاد
لم يكن له ان يرد لعدم اتباع الرد ولا ان يمنعه عن سؤاله اشد المنع ولم يصلح له
تعليله الامتناع عن ذلك بما فيه من مخالفة النبي صلى الله عليه وآله وان شقه باثنين احب اليه
منها بل كان ينبغي ان يناظره ويحاجه بطريق الاجتهاد والنظر في المصالح و
المفاسد ويري عثمان وجه خطاه في ذلك والمنقول خلافه ومنه ان عمر كان
يرى ان الدية للاقارب وان المرأة لا ترث من دية زوجها شيئا وكان يفتي
بذلك حتى اخبره الضحاك بن ابي سفيان الكلابي بان رسول الله ورث
الزوجة منها فترك اجتهاده فيها وعنه في خطبة النهي المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله
فقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا كثيرا
وهذا صريح في وجوب ترك الاجتهاد مع ورود النص كما هو المطلوب وبالجملة
فان كانت مخالفة النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد سائغة لا منع فيها كما زعمه المجيب فاي وجه
لما صح عنه من احتجاجه على الانصار بفعله في مقابلة احتجاجهم وحكمه على
المخالف له بالنفاق واستيماره اياه في قتله وامتناعه على رد الحكم الى
المدينة معللا بما فيه من المخالفة للنبي صلى الله عليه وآله وترك اجتهاده الدية تعويلا
على النص المنقول عنه وغير ذلك مما لو استقصي لادى الى غاية الاسهاب
وان كانت مخالفته محرمة تقتضي الضلال والاضلال بل الكفر والنفاق كما
هو الحق وقد اجرى على لسان المخالف فالحجة عليه في تحريم المتعة التي اباحها
النبي صلى الله عليه وآله باعترافه منه ضربة لازب فائدة البأس في اللغة بمعنى العذاب قاله
الجوهري وغيره فنفي البأس بمعنى نفي العذاب او نفي ما يستلزمه وهو التحريم
ومفهومه ثبوت احد الامرين فلا يحتمل نفي الكراهة الا مجازا بتنزيل
المكروه منزلة المحرم لشدة كراهته والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل
على ذلك ايضا ان نفي البأس يستعمل غالبا ويراد به الكراهة كما نبه عليه

فائدة

تتبع الأخبار وقد ذكر غير واحد من المحققين ان نفي البأس عن الشيء يشعر بكونه
مرغوبا عنه راجح الترك ولذا لم يستعمل في الواجب والمندوب وما ذاك الا
لكون نفي البأس في قوة نفي التحريم الظاهر فيه فائدة تحقيق حال كتاب الفقه
المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه وعلى آبائه
وابنائه افضل التحية والثناء مهم جدا والحاجة اليه ماسة كثيرا والامر فيه
ملتبس فان قدماء الاصحاب لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار
المتأخرة والسبب الاقوى في اشتهاره وانتشاره خالنا الامام العلامة المجلسي ره
فانه اورده في كتاب بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واستند
اليها في الآداب والاحكام المشهورة الخالية عن المستند وفي الجمع بين
الاخبار المتعارضة وقبله والده المحدث المروج قدس الله نفسه الشريفة فانه
اول من روج هذا الكتاب ونبه في اللوامع وهو شرحه الفارسي على الفقيه
على مطابقته لعبارات الصدوقين وفتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل
الفقيه النبيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي فقد سلكه
في كتابه كشف اللثام شرح قواعد الاحكام في جملة الاخبار وعده رواية
عن الرضا وعلى ذلك جرى جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مراقدهم و
منهم من سكن اليه واعتمد عليه وانكره جماعة وتوقف فيه آخرون ولم ينقل عنه
شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة المؤلف
في امل الآمل ورد بما زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي بن الحسين بن بابويه
القمي والد الصدوق ولا ريب في فساد هذا الزعم والوهم فان المغايرة بينه وبين
رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا مرية فيها وان توافقهما في كثير من العبارات و
كتاب الشرائع المنسوب اليه هي بعينها الرسالة المذكورة كما نص عليه النجاشي
وان اوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب
قد انتسب في اوله فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وقال في باب
الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا
امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وتكفينه قال العالم وروي ابي عن ابي
عبد الله ان المؤمن اذا دخل في قبره ينادي ان اول حبائك الجنة و
في كتاب الزكوة روي عن ابي العالم ع في تقديم الزكوة وتأخيرها اربعة
اشهر وستة اشهر وفي باب الرياء والغيبة روى حديث اللؤلؤة ثم
قال وقد امرني ابي ففعلت هذا وقال في موضع آخر ومما نداوم به نحن

فائدة

سبب التأليف

وذكر في باب النوادر رواية
العزيزة بعد التقدم
في جواب من سأله ان
يعلمه شيئا يجمع خير الدنيا
والآخرة لا تكذب وسئل رجل
عن ذلك فاجيب خالف نفسك

معاشر

معاشر اهل البيت ع وبالجملة فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه او غيره
من الفقهاء فهو اما للامام ع او مجهول موضوع عليه واحتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح
على هذا الكتاب من حقيقة الحق وورود الصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول
والفروع والاخلاق مطابق للمذهب الامامية وما صح عن الائمة ولا داعي للوضع في
مثل ذلك فان غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل والغالب وقوعه من
الغلاة والمفوضة والكتاب بمعزل عما يوهم ذلك وفي البحار كتاب فقه الرضا ع
اخبرني به السيد الفاضل المحدث امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان قال
قد اتفق في بعض سني مجاورتي في جوار بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل
قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد ره
قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه صلوات الله عليه وكان عليه اجازات جماعة
كثيرة من الفضلاء فاخذت الكتاب وكتبته وصححته واخذ والدي هذا الكتاب من
السيد واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر محمد بن
بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام
التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه وعن المولى المقدس التقي والد
شيخنا الخالي صاحب البحار انه قال ان من فضل الله علينا انه كان السيد الفاضل
الثقة المحدث القاضي امير حسين طاب ثراه مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة
وبعد ذلك لما جاء الى هذا البلد يعني اصفهان ولما تشرفت بخدمته وزيارته
قال جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة
من اهل قم مع كتاب قديم كتب في زمن ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان
في مواضع منه بخطه ع وكان على ذلك اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء
بحيث حصل لي العلم العادي انه من تاليفه ع فاستنسخته وقابلته مع
النسخة ثم اعطاني الكتاب واستنسخت منه نسخة اخذها بعض الفضلاء
ليكتب عليها فنسيت الاخذ ثم جاءني بها بعد اتمامي الشرح العربي على
الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي ثم لما تفكرت فيه
ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه وكل ما ذكره علي
بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكل ما يذكره الصدوق
في هذا الكتاب بحذف السند فهو ايضا عبارته فرأيت ان اذكر في مواضعه
انه منه ليندفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظ ان هذا الكتاب
كان موجودا عند المفيد ايضا وكان معلوما عندهم انه من تاليفه ع ولذا
قال الصدوق افتي به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلوة على

القاضي

محمد واله الأفاضل وقد قال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة
ابيه في رسالته اليه في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة
ما هذه ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارات وساير عبارات
في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي
يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الرواية كانها من هذا الكتاب وهذا الكتاب
ظهر في قم وهو عندنا والثقة العدل القاضي امير حسين طاب ثراه استنسخ
هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين وكان في عدة مواضع منه خط الرضا ع
فاني اشهد ورأيت صورة خطه ع على ما رسمه القاضي ومن موافقة الكتاب
لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين
بان هذا الكتاب تصنيف الامام ع وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه
لما وقع السهو عنه لم يتفق لي ملاحظته الى هذا الموضع وانقل عنه من هذا الى اخر
الكتاب انشاء الله تعالى وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار فيمن ترك
في اثناء السعي انه ترك بعض الطواف ان المشهور بين الاصحاب صحة الطواف
والسعي اذا كان المنسي من الطواف اقل من النصف وهو موافق لما في الفقه
الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على يقين من كونه تاليف الامام ع ابي
الحسن علي بن موسى الرضا وانه كان يعمل به وان القدماء منهم من كان عنده ذلك
ومنهم من كان يعتمد على فتاوى الصدوق المأخوذة منه لجلالته وقدره عندهم
ثم حكى ره عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالا لي ان هذه النسخة
قد اتي بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام
في عدة مواضع قال والقاضي امير حسين ره قد اخذ من تلك النسخ واتي بها
الى بلادنا واني استنسخت من كتابه والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة
فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق في الفقيه لما فيه
من دون تغيير او بتغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب تبين عذر
القدماء الاصحاب بعنا انتوا به والقاضي امير حسين الذي حكى عنه الفاضلان قدماء
المجلسيان ذلك هو السيد الامير حسين بن حيدر علي الكركي ابن بنت المحقق
الشيخ علي بن عبد العالي الكركي طاب ثراه وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في
الدولة الصفوية ايام السلطان الشاه طهماسب الصفوي ره وهو احد
الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف جليل طويل الباع كثير الاطلاع
وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة

وكتاب

وكتاب النفحات القدسية في اجوبة المسائل الطبرسية وكتاب في منع النادرات
عن التفضيل والمساواة وضعه لبيان افضلية امير المؤمنين صلوات الله عليهم
على جميع الانبياء ومساواته لنبينا الا في النبوة وهو كتاب جليل ينبئ عن
فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات فيه اجازة جمع غفير من العلماء
المشاهير له منهم خاله المدقق الشيخ عبد العالي بن المحقق الشيخ علي الكركي وابن
خالته السيد العماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ
بهاء الدين العاملي وقد وصف جميعهم بالعلم والفضل والثقة والنبل وفي
اجازات شيخنا البهائي له بخطه اجزت لسيدنا الاجل الافضل صاحب الفاخر
والنسب الطاهر والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع محاسن الخصال و
محاسن الخلال المتخلي عن ربقة التقليد المتحلي بحلية الاستدلال شرفا للسيادة
والنقابة والافادة والافاضة ادام الله افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية
امثاله وذكر غيره في اجازته نحو ذلك ونحن نروي عن هذا السيد الامجد و
السند الاوحد ما صحت له روايته والحمد لله روايته بطرقنا المتكثرة من
شيخنا العلامة المجلسي ره عن والده المقدس المجلسي وقد حظي في ذلك هذا الكتاب
وهو كتاب الفقه الرضوي يثبت برواية الثقات عنه كونه عنده من قول الرضا
ع وهو ثقة وقد اخبر بشيء ممكن وحيثما دعى العلم فيصدق ويعضده حكاية
الثقة المجلسي فيما تقدم من كلامه عن الشيخين الذين مدحهما ووثقهما ما يطابق
تلك الدعوى ويصدقهما وقد اتفق لي في سني مجاورتي في المشهد المقدس
الرضوي على مشرفه سلام الله العلي اني وجدت في نسخة من هذا الكتاب من
الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف
هذا الكتاب لمحمد بن السكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط
الامام ع وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث الامير زا محمد وكان صاحب
الرجال الى الخط المعروف ومحمد بن السكين في رجال الحديث رجل واحد هو محمد
بن السكين بن عمار النخعي الجمال الثقة له كتاب يرويه ابوه عن ابي عبد الله قاله
النجاشي ره في كتابه وفيه وفي ست ان الطريق اليه ابراهيم بن سليمان
وهو ابراهيم بن سليمان بن عبد الله بن حيان والطبقة تلائم كونه من اصحاب
الرضا قيل وروى عنه ابن ابي عمير من اصحاب الرضا ع والجواد ع فيكون
محمد بن السكين من كبار اصحاب الرضا ع وهذا النقل وان لم اجد لاحد من

المعتبرين الا انه يلوح عليه آثار الصدق فيصلح لتاييد ما تقدم ومما يؤيده ويؤكده
ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبيد الله الحسين بن علي بن بابويه
القمي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا لفظه السيد
الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا فاضل ثقة كذا في عدة نسخ من
رجال المنتجب وفي كتاب امل الامل نقلا عنه والظ ان المراد بكتاب الرضا ع هو هذا
الكتاب مصحح و اما الرسالة المذهبة المعروفة بالذهبية وطب الرضا ع فهي عدة
اوراق في الطب صنفها الرضا ع للمامون واراد تمامن هذه العبارة في غاية
البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا ع وجود نسخة الاصل عنده او انتهاء
اجازة الكتاب اليه الا انه روى هذا الكتاب من الامام بلا واسطة او انه صنفه
له فانه من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار الائمة ع فهذا بناء ما
عندي وبناء من قبلي في هذا الكتاب مما يشهد باعتباره وصحة انتسابه الى الامام
علي بن موسى الرضا ع ومن اعظم الشواهد على ذلك مطابقة فتاوى الشيخين
الجليلين الصدوقين لذلك وشدة تمسكهما به حتى انهما قدماه في كثير من المسائل
على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة وغيرها واتفقا باختيارها في الكتاب
وخالفا لاجله من تقدمهما من الاصحاب مع ان في الغالب ينقل عباراته وجعلها
الصدوق في الفقيه وهو كتاب حديث حدائه ولم يسندها الى الرواية ويلوح
من الشيخ المفيد طاب ثراه الاخذ به والعمل به في مواضع من المقنعة ومعلوم
ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اساطين الشيعة واركان الشريعة لا يستندون
الى غير مستند ولا يعتمدون على غير معتمد وقد سرت فتاويهم الى من تاخر عنهم
لحسن ظنهم بهم وشدة اعتمادهم عليهم وعلمهم بانهم ارباب النصوص وان فتاويهم
عين النص الثابت عن الحجج عليهم السلام وقد ذكر الشهيد ره في الذكرى ان
الاصحاب كانوا يعملون بشرايع علي بن بابويه ومرجع كتاب الشرايع وملخصه هو
الكتاب كما هو معلوم على من تتبعهما وتفحص فيهما وعرض احدهما على الآخر ومن
هذا يظهر عذر الصدوق في عمله برسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها
المعول فان الرسالة ماخوذة من الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن
الصدوق ليقلد اباه فيما افتاه حاشاه عن ذلك ثم حاشا وكذلك اعتماد

الاصحاب

و ر

ل ١٠

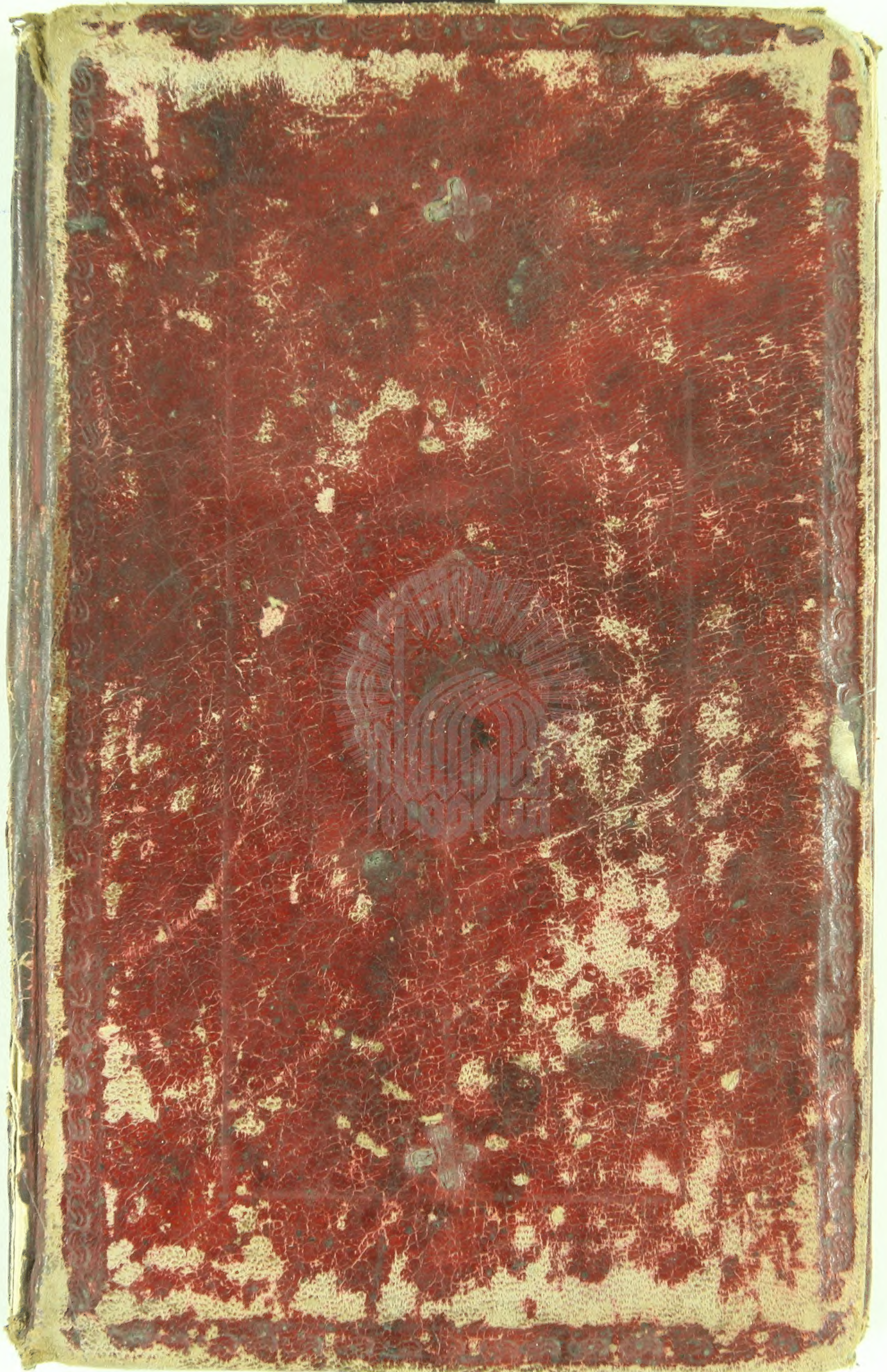
الأصحاب على كتاب علي بن بابويه فانه ليس تقليدا بل اجتهادا لوجود السبب المؤدي
اليه وهو العلم بكون ما تضمنه هو عين كلام الحجة ع والسلام على من اتبع الهدى
قد وقع الفراغ عن انتساخ هذه الفوائد الجليلة لسيدنا ومولانا الملقب بحر العلوم
في ليلة الجمعة من شهر جمادى الأولى في المشهد الرضوية على مشرفها الف سلام
وتحية في المدرسة الفاضلية على يد اقل الخليقة بل لا شيء في الحقيقة عبد الرحيم
العرفودي البسطامي مع ضيق المجال وتشويش البال لاشتغالي بما ينفع في
الحال والمآل بتوفيق الملك المتعال والتمس الدعاء من الناظرين في جميع
الأحوال والحمد لله سنة ١٢٩٩ اللهم تجاوز عن جرائم جرائم والصلاة على محمد وآله الاطهار

بازبين شد
١٣٧٠ش

كتابخانه آ... قدس
ويژه خطى

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

باز بین شد
۱۳۵۳ خ

[illegible]

رسائل
مصادر جلد ۲
١٠٣١٣